Die Gewissenstheorie bei Heinrich von Gent und Richard von Mediavilla.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der Hohen Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von

Wilhelm Wittebruck
aus Essen.

Promoviert am 14. November 1928.

Elberfeld 1929.
Druck: Wuppertaler Druckerei A.-G., Elberfeld.

Mit Genehmigung der Fakultät kommt hier nur ein Teil (Kapitel II, 1—2) der eingereichten Dissertation zum Abdruck.

Berichterstatter:
Geheimrat Prof. Dr. A. Dyroff.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen lieben Eltern und meinem Onkel,
dem H. H. Dechant Bellinghausen, Beyenburg,
in Dankbarkeit.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

A. Einleitung: Historische Wertung des Gewissensproblems 5

B. Abhandlung: Die Gewissenstheorie

1. bei Heinrich von Gent 6-22

Seine Auffassung vom Willen. Voluntarismus oder Indeterminismus? Verhältnis von Intellekt und Naturgesetz zum Gewissen. Die beiden Gewissensfaktoren (Inhalt und Sitz). Kritische Würdigung der Lösung des Problems. — Beziehung des Willens in seinen verschiedenen Arten zum Guten und zum höchsten Gut (beatitudo). Berücksichtigung des Willensprimates auch bei dieser Frage. — Sachlicher und kritischer Ueberblick, mit Aufzeigung der Parallele bzw. des Gegensatzes zu Thomas.

2. bei Richard von Mediavilla 23-39

Allg. Charakteristik. — Die ethischen Fragen nach der Synderesis u. Conscientia (Wesen und Beziehung zu den beiden Grundklassen der Seele). Kritische Wertung der versuchten Synthese. — Bedeutung der Gewissensfaktoren für Intellekt u. Wille: Primatfrage. Charakterisierung des Willens und des liberum arbitrium. — Das Formalobjekt des Willens: Das Gute und das Endziel (beatitudo). Verhältnis des Willens zum Endziel (Determination?). Berücksichtigung des Willensprimates auch an dieser Stelle. — Kritische Rückschau. Beziehung zu Thomas und Duns Skotus.

Einleitung.

Historische Wertung des Gewissensproblems.

Zu allen Zeiten rang der Mensch um die Erkenntnis sittlicher Werte und ihrer Bestimmungen. Sein Wissensstreben wandte sich entsprechend der sinnlich-geistigen Struktur seiner Anlagen zunächst der eigenen Erfahrung zu; er entdeckte in sich selbst, seinem eigenen Ich ein psychisches Phänomen, das ihm bei all seinen Handlungen — gewollt oder ungewollt — als Kriterium und Autorität (z. B. Sokrates: *δαιμόνιον*) gegenübertrat, nämlich sein eigenes Gewissen. Diesen sittlichen Tatbestand im tiefsten Kerne zu erfassen, war immer Ziel und Aufgabe aller wissenschaftlichen Ethik. Zumal die heutige Zeit, in der so vieles ins Wanken gekommen ist, wendet sich erneut diesem Problem mit seinem Erlebnischarakter und dessen Ergründung zu. Eine letzte Erklärung und Erforschung dieses Gegenstandes muß notwendig — will sie nicht von vornherein jeder Hoffnung auf Erfolg entraten — historisch vorgehen und an das bisher Erarbeitete anknüpfen, wenn auch die Vergangenheit im ganzen noch nicht eine endgültige Lösung bieten kann. Denn die Bestimmung des Gewissens ist eben ein großes Problem, weil es „eine der tiefsten Fragen der Moralität berührt, die Frage nämlich nach der Teilnahme des Menschen an seiner höchsten Regel und Norm des sittlichen Verhaltens". [1]) Jedenfalls hat die mittelalterliche Scholastik eine in der Antike [2]) schon grundgelegte Scheidung des Gewissens in die Synderesis und das spezielle Gewissen ausgearbeitet, die auch heute noch beachtet zu werden verdient und als Ausgangspunkt neuer Forschung genommen und gewertet werden kann.

---

[1]) O. Renz: Die Synteresis nach Thomas v. A. Beiträge zur Gesch. der Phil. des M—A. 1911. S. 10.

[2]) S. Jos. Hebing: Ueber conscientia und conservatio im phil. Sinne bei den Römern von Cicero bis Hieronymus. Phil. Jhb. 1922. S. 136—152, 215—231, 301—326.

Abhandlung.

Heinrich von Gent.

Derjenige, der zur Zeit des Aquinaten kräftig und geschickt diese alte philosophische Welt verteidigte und verfocht, ist zweifellos der niederfränkische Domherr Heinrich von Gent,[3]) ein Zeitgenosse des großen Thomas, der ihn noch zwei Jahrzehnte überlebt hat. Er hat das Erbe der platonisch-augustinischen Philosophie seiner Nachwelt weitergeführt, nicht ohne indes an verschiedenen Punkten ganz originelle Gedanken zu entwickeln, die er glänzend verteidigte, aber nicht allgemein zur Geltung bringen konnte. Zugleich ist er in der Verfechtung mancher Thesen, die Richard von Mediavilla übernimmt und weiterführt — wie wir noch sehen werden —, der Vorläufer des Duns Skotus geworden.[4])

So hat Heinrich von Gent auch in der Frage der Gewissensanlage eine eigene, charakteristische Stellung eingenommen, welche vielleicht ein Ausfluß der Grundtendenz seiner ethischen Anschauungen ist, gegenüber dem Intellektualisten Thomas nämlich in treuer Anhänglichkeit an Augustin den Willen und seinen Primat zu betonen und herauszukehren. Diese prinzipielle Einstellung berührt nicht weniger die Fragen von Synderesis und Gewissen, zu deren besserem Verständnis wir zunächst seine Freiheitslehre in kurzen Strichen zeichnen wollen:

Allgemein wird der Wille vom sinnlichen Begehren unterschieden, welches sogleich, ohne weiteres durch das am stärksten sinnlich wahrgenommene Objekt bewegt wird;[5]) dagegen ist der Wille des Menschen ein rationales Begehrungsvermögen,[6]) das schlechthin frei ist. Diese seine Freiheit, die ganz aus seiner Natur folgt und nicht in erster Linie aus der

[3]) Zur Biographie vgl. Fr. Ehrle: Beiträge zu den Biographien berühmter Scholastiker, Heinrich von Gent, im Arch. f. Lit. u. Kirchengesch. d. Mittelalters, Berlin 1885, S. 365 ff. und 507 f.

[4]) Siehe M. De Wulf-Eisler: Gesch. der mittelalterl. Phil., übersetzt von R. Eisler 1913. S. 324 ff.

[5]) Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo, Paris 1518. I 16.

[6]) ibid. — quod voluntas cum sit de re et natura sua appetitus rationalis —.

Unbestimmtheit des Intellektes herrührt,[7]) wie Thomas und seine Anhänger annehmen, ist seine ihm spezifische Eigenschaft. Er ist ganz allgemein das Prinzip der Freiheit. Wenn auch nach allgemeiner Lehre der Scholastik (Augustin) wir nichts Unbekanntes erstreben können und so dem Akt des Willens notwendig ein Erkennen des Intellekts voraufgehen muß, ohne welches er schlechthin nicht wollen kann,[8]) so bewegt dieses von der Vernunft vorgestellte Objekt keineswegs den Willen, sondern er ist sich selbst Prinzip der Bewegung, das erste aller Bewegung der Seele,[9]) ein „sich selbst zum Guten bewegendes Instrument",[10]) das schlechthin aktive Vermögen,[11]) eine Eigenschaft, die sozusagen sein Wesen ausmacht, während der Intellekt im allgemeinen passiv ist. Aber es aktuiert sich nicht allein rein spontan der Wille, sondern er determiniert sich auch selbst und wird von nichts anderem bestimmt;[12]) in seiner Aktsetzung ist er also vollkommen frei und unabhängig, so daß er weder angetrieben noch zurückgehalten werden kann.[13]) Somit ist der Wille negativ von allen Fähigkeiten der Seele als das aktive, sich selbst determinierende Vermögen geschieden, so daß er also auch von jeglichem Zwang frei ist.[14]) In positiver Wendung stellt sich seine Freiheit als Indifferenz (libertas indifferentiae) zum Entgegengesetzten und Verschiedenen ohne jede Determiniertheit dar,[15]) so daß also der Wille in völliger Unabhängigkeit das eine oder das andere ohne Rücksicht auf das Urteil des Intellekts wollen kann. Diese Freiheit ist die bekannte Wahlfreiheit, die natürlich auch frei ist von jeder Bindung; sie ist gleichsam eine „dispositio media inter voluntatem et objectum volitum",[16]) um die Art der Elizierung des

---

[7]) ibid. nullo modo ergo voluntas principium libertatis a ratione habet, sed a se ipso primo — falsum est ergo, quod tota libertas voluntatis accipitur ex parte rationis, immo etiam est ex parte sui.

[8]) Quodl. I. 15 u. IX, 9.

[9]) Quodl. I. 14.

[10]) Quodl. III, 17 — voluntas enim est instrumentum seipsum movens in obiectum bonum, tamquam primum principium sui motus.

[11]) Quodl. X, 9 voluntas simpliciter et omnio activa et quoad actum volendi.

[12]) Quodl. XII, 26. u. XIV, 5.

[13]) Quodl. XIV, 5 voluntas autem tantam libertatem habet, quod a nullo in actum suum impelli potest, nec ab alio retrahi —.

[14]) Quodl. III, 17 dico quod voluntas dicitur liberum arbitrium, quia absoluta est ab omni coactione ipsam impediente et contristante in sua actione — u. XV, 5.

[15]) Quodl. III, 17 dico, quod voluntas dicitur libera; quia indifferens ad diversa et contraria sine omni determinatione restringente ipsam ad alterum eorum. u. IV, 22.

[16]) Quodl. III, 17.

Wollens darzutun; als Potenz ist sie ein Vermögen, das — auch nach allgemeiner Lehre der Scholastik — sich auf Intellekt und Willen erstreckt, insofern ja ein freier Willensakt notwendig ein Erkennen des Verstandes und eine Wahl des Willens voraussetzt. Die Erkenntnis wird formell als eine notwendige und unerläßliche Bedingung („condicio sine qua non") aufgefaßt,[17]) der gegenüber der Wille seine Herrscherrechte voll betont, da er das Urteil des Intellektes sogar ablehnen kann; ist doch das liberum arbitrium in erster Linie eine Fertigkeit des Willens.[18]) Denn er ist ja eigentliche Ursache des Wollens und Wählens von Anfang bis zu Ende.[19]) Dieser eigenen Freiheit tritt noch als Korrelat das Königtum über alle anderen Seelenkräfte mit Einschluß des Intellekts gegenüber.[20]) Der Wille ist somit der „universale Beweger im gesamten Reich der Seele",[21]) von dem der Verstand vollkommen, d. h. in seiner ganzen Tätigkeit abhängig ist.[22]) Das klassische Beispiel der Scholastik für das Verhältnis von Intellekt und Wille ist das vom Herrn und Sklaven, welches zwar vollständige Unterordnung darstellt; aber von Wichtigkeit ist es dennoch, daß der Diener vorangehen und leuchten muß.[23]) In diesem plastischem Bilde wird die Grenze zwischen den beiden Grundvermögen der Seele, die übrigens gar nicht scharf geschieden werden, und ihr kausaler Zusammenhang klar aufgezeigt. An diese Scheidung schließt sich die in der Scholastik immer heiß umstrittene Frage nach dem Primat an, der natürlich bei Heinrich von Gent dem Willen zufällt; dieser Primat erhält hier eine charakteristische Begründung.

Da uns die Potenzen der Seele wie auch ihr Wesen an sich unbekannt sind — Heinrich kennt keine Seelenlehre apriori, sondern in Anlehnung an Augustins Erkenntnislehre nur Schluß

---

[17]) Quodl. I, 15 u. X, 13.

[18]) Vgl. W. Kahl (Die Lehre des Primats des Willens bei Augustin, Skotus und Descartes, Straßburg 1886) sagt über die Bedeutung des Willens in dieser Beziehung: „Das liberum arbitrium wurzelt nur soweit im Verstande, als ohne Verstandesurteil eine Wahlentscheidung nicht möglich ist." S. 67 f. — im übrigen stimme ich nicht mit ihm überein.

[19]) Quodl. XII, 26.

[20]) Quodl. IX, 6. — quod voluntatis est imperare et intellectus et omnium aliarum potentiarum obedire atque imperium voluntatis suscipere —.

[21]) Quodl. I, 14.

[22]) Quodl. XIV, 5 — quia constat quod intellectus ab exercitio sui actus potest retrahi per voluntatem et impelli in ipsum. Voluntatis imperio intellectus a dictis operibus suis retrahitur et in ipsa impellitur ad libitum voluntatis secundum quod experimur in nobis. —

[23]) Quodl. I. 14.

von den Wirkungen auf die Ursache, also eine Substanz der Seele aposteriori —, [24]) so gibt es zu ihrer Erkenntnis drei Wege, indem wir aus den Formen, unter denen sie uns erscheinen, also aus ihrem Habitus, ihrem Akt und Objekt syllogistisch ihr Wesen folgern. [25]) Da nun der Habitus des Willens, die Liebe, größer ist als das Erkennen des Verstandes (1 Cor. 13), die Tätigkeit des Willens aktiv und zielstrebig gegenüber dem schlechthin passiven Intellekt vor sich geht, und schließlich der Gegenstand des Wollens, das Gute, vornehmer ist als das Objekt des Intellektes, [26]) so ergibt sich in allen Punkten ein Primat des Willens, der in seiner Wirksamkeit den Verstand einbezieht.

Wenn wir nun rückschauend Heinrichs Theorie von der Willensfreiheit betrachten, so stellt sie sich vollständig als Voluntarismus im scholastischen (nicht im heutigen) [27]) Sinne dar, den Schöllgen [28]) deshalb Nobilität nennen will, also als eine rein psychologische Höherwertung des Willens vor dem Intellekt, dessen Freiheit darum scharf von der der volitiven Potenz getrennt wird; [29]) der Intellekt ist in seiner Tätigkeit nur eine „condicio sine qua non", nicht auch nur eine partielle Ursache für den Willensakt, wie es Duns Skotus in seiner Freiheitslehre etwas inkonsequent behauptet. [30]) Aber wir würden unwahr sein, wollten wir nicht neben dem eindeutigen Voluntarismus auch eine starke Neigung zum Indeterminismus [31]) hervorheben, der an manchen Stellen zum Ausdruck kommt; [32]) sie äußert sich am stärksten in dem Gedanken, daß der Wille bei der Vor-

---

[24]) Siehe Wern. Schöllgen: Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent u. Herveus Natalis. Düsseldorf 1927, S. 25 ff., u. Raphael Braun. H. v. Gents Erkenntnislehre, Freiburg i. Schweiz 1916, S. 53—59 (bes.).

[25]) Quodl. I, 14.

[26]) ibid. u. XIII, 9. vgl. auch O. Dittrich a. a. O. S. 182 f.

[27]) Siehe Eisler: Phil. Lexikon 1911: unter Voluntarismus. Nach unserem heutigen Sprachgebrauch vertritt er einen gemäßigten Indeterminismus, wie ihn der Durchschnitt der Menschheit und die Mehrzahl der Philosophen annimmt (vgl. Hagemann-Dyroff, Psychologie S. 191 ff; Geyser, Abriß der allg. Psych. S. 137 ff.).

[28]) W. Schöllgen: a. a. O. S. 21.

[29]) Quodl. I, 16 Super libertatem ergo arbitrandi in ratione, oportet ponere libertatem eligendi arbitratum in voluntate: ut voluntas nulla necessitate eligat etiam quid ratio sentiat. Vgl. auch Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik. 1909. S. 169.

[30]) Scotus Opera omnia. Paris 1891—1895. Band 5, Collationes III, 4.

[31]) Vgl. Appel: Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis. Rostock 1891. S. 51 u. a.

[32]) Quodl. XIV, 5 voluntas autem tantam libertatem habet quod — absque impulsu vadit in suum actum, et absque alio retrahente ab isto cessat a suo actu ultranio.

lage von zwei in der Güte verschiedenen Objekten das geringere Gut (also das Uebel)[33]) trotz des Spruches seiner Vernunft auswählen kann.[34]) Aber Heinrich von Gent entgeht dieser extremen Anschauung durch die Annahme einer „causa sine qua non" in Gestalt der notwendigen Aufzeigung des Guten und einer „causa propter quam sic" in der Form einer bestimmten Zielsetzung,[35]) wozu noch ein Antrieb von seiten Gottes oder eine Bewegung vom Objekt her oder gar noch ein Habitus[36]) gefordert wird, um die Art der Elizierung eines Aktes darzutun.[37]) Ganz allgemein erstreckt sich die Indeterminiertheit des Willens einmal auf die Indifferenz der Potenz zum Wollen oder Nichtwollen (libertas contradictionis), in der Indifferenz dem Objekt, sei es auch nur einem einzigen und verschiedenen Gut, gegenüber (lib. specificationis u. contrarietatis), und endlich in der Freiheit des Vermögens selbst hinsichtlich der Elizierung seines eigenen Aktes.[38]) Damit ist der Voluntarismus von einem Indeterminismus geschieden.

Trotz dieser Uebertreibung einer Freiheit gibt es doch im Intellekt und selbst im Willen Faktoren, die einen bedeutenden Einfluß, wenn auch nicht eine Determiniertheit, auf ihn und seine Tätigkeit ausüben. Wie schon durch das bekannte scholastische Prinzip „nihil volitum, nisi praecognitum" eine gewisse Beschränkung der Freiheit im Sinne eines wahllosen und willkürlichen Willens gegeben ist, so tritt neben die natürliche Neigung zum Guten schlechthin, — von der später zu handeln ist — eine direkte und unmittelbare Hemmung seiner Autonomie[39]) durch die Synderesis und die Conscientia, die in eigenartiger und charakteristischer Weise in das Verhältnis von Intellekt und Wille eingefügt sind; sie sind ja bekanntlich die

[33]) Quodl. I, 18 minus bonum respectu maioris habet rationem mali.

[34]) Quodl. IV, 21. u. I, 16 dicendum igitur absolute, quod bono et meliori proposito potest eligere minus bonum voluntas.

[35]) Quodl. 13, 11.

[36]) Vgl. dazu auch noch die Bedeutung eines gewissen Gewichtes (pondus) IX, 5.

[37]) Quodl. XIII, 11 bene concedo — non sufficit sola obiecti ostensio —. Immo requiritur vel impetus a deo, vel influxus quidam ab obiecto cognito, vel habitus temperantiae in concupiscibili, vel fortitudinis in irascibili, vel iustitiae in rationali —.

[38]) ibid. und XII, 26.

[39]) Als Beispiel wird nach Augustin (De Civ. XII, 6, zitiert bei Verweyen. a. a. O. S. 16) die Versuchung zweier Männer angeführt, in der unter subjektiv gleichen Bedingungen der eine fällt, weil er will, der andere nicht, weil er nicht will.

beiden Potenzen oder „Kenntnisnahmen und Stellungnahmen“ [40]) der Seele für die Scholastik. In der Sphäre des kognitiven Vermögens gilt das Naturgesetz [41]) als allgemeine Regel und Richtschnur; in ihm sind enthalten die universalen Normen und die ersten, transzendenten Prinzipien, die als Ideen des Seins zunächst die Begriffe des Wahren und Guten sind und evident erkannt werden, ohne welche eine Zweckbestimmung und Beurteilung einer Handlung unmöglich wäre. Neben diesen beiden fundamentalen Wahrheiten gibt es noch andere erste Prinzipien in Uebereinstimmung mit den göttlichen Ideen, die der von außen an den Menschen herantretenden Einwirkung bedürfen, um aktuell zu werden (siehe die Parallele zu Platons Ideen und Urbilder der Dinge). [42]) Diesem allgemeinen Naturgesetz mit seinen universalen Forderungen steht die rechte Vernunft im Handeln gegenüber, welche die partikulären Prinzipien und damit die Folgerungen aus den Hauptnormen in sich schließt; in concreto ist sie also die rationale Kraft, die den partikulären Fall unter die allgemeinen Gesetze subsumiert. Diese beiden, Naturgesetz und rechte Vernunft, werden in das Schema des Schlusses gebracht, in dem die lex naturalis den Obersatz und die recta ratio den Untersatz bildet.

Aber mit diesen beiden Kräften ist noch keineswegs die praktische Anlage des Gewissens gegeben. Denn prinzipiell sind rechte Vernunft und Gewissen nicht identisch. [43]) Den Beweis für diese seine These entnimmt Heinrich der Erfahrung — wie er überhaupt wieder die empirische Psychologie zur Geltung zu bringen versucht —, [44]) die ihn lehrt, daß mit dem praktischen Wissen noch lange nicht ein Gewissen über das „zu Tuende“ übereinstimmt; denn es entspricht keineswegs ohne weiteres dem reicheren und besseren Wissen ein größeres und straffer bindendes Gewissen; wir sehen dagegen häufiger, daß mit dem größeren Wissen ein geringeres und weniger verpflichtendes Gewissen Hand in Hand geht, eine Tatsache, die klar beweist, daß die conscientia nicht mit der rechten Vernunft gleichgesetzt werden kann und sich nicht auf das kognitive, sondern auf das affektive Vermögen erstreckt; denn sonst ist doch eine solche Divergenz unmöglich. Das ist sozusagen der Ausgangspunkt für die Gewissenstheorie, die neben dieser praktischen Erfahrung

---

[40]) J. Mausbach: Thomas als Meister christl. Sittenlehre, 1925 S. 64.
[41]) Quodl. I, 18 — lex naturalis ut universalis regula operandorum.
[42]) Vgl. zum Ganzen: R. Braun. a. a. O.
[43]) Quodl. I, 18.
[44]) S. Heinr. Siebeck: Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik. Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik, Band 93, S. 200.

wohl durch die Grundtendenz der philosophischen Anschauung, allüberall die Willensfreiheit hervorzukehren,[45]) mitbestimmt ist.

Analog den beiden Kräften im Intellekt, die also mit ihren Gesetzen nicht ausreichen und darum eine wahre und gute Willenstätigkeit in konsequenter Regulierung nicht gewährleisten, verlegt Heinrich in den Willen selbst die beiden Gewissensfaktoren, Synderesis und Conscientia.

Wie in der kognitiven Potenz als universale Handlungsnorm das Naturgesetz besteht, so stellt Heinrich auch in das affektive Vermögen, wie er den Willen entsprechend der Bedeutung des Emotionalen gern nennt, eine besondere Kraft, einen „quidam universalis motor", [46]) der den Menschen immer zur Tat antreibt, und zwar in Gemäßheit und unter Befolgung der Richtlinien und Normen, die in der lex naturalis ihren deutlichen Ausdruck finden. Diese allgemeine und im Willen ruhende sittliche Fertigkeit nennt Heinrich von Gent Synderesis als oberste Richtschnur im Handeln; sie ist der Anlage nach dem Menschen natürlich anerschaffen, ihm mit der intelligiblen Seele angeboren und also ihm als eine dauernde Fertigkeit eigen; zur volitiven Potenz gehörig stellt sie sich als eine Teilnahme an der Vernunfttätigkeit, an dem Urteil dar, welches immer mit dem Spruch des Naturgesetzes übereinstimmt. Damit ist also die Synderesis das natürlich praktische und willensmäßige Wahlvermögen, das der affektiven Kraft der Seele immer die Naturgesetze als Gebote und Vorschriften nahebringt mit seiner obersten Norm: Das Gute ist zu tun. Daher ist sie die der volitiven Potenz innewohnende Kraft, die den Menschen immer wieder gegenüber einem concupisciblen und irasciblen Begehren, welches sich auch auf den Willen erstreckt, [47]) zum Guten und Normgemäßen antreibt und vom Bösen abmahnt. Mit Beziehung auf diese charakteristische Eigenschaft, die Teilnahme an der Urteilskraft, wird die Synderesis auch als Mitwahl (conelectio) bezeichnet, welche der Wille in Verbindung mit dem Naturgesetz trifft. [48]) Beide Fähigkeiten gehen dem eigentlichen Willensakt vorauf.

---

[45]) Quodl. IX, 5 nihil — propter libertatem eius superius ea praeter deum.

[46]) Quodl. I, 18 sic ex parte voluntatis est quidam universalis motor stimulans ad opus secundum regulas universales legis naturae.

[47]) Siehe Schöllgen: a. a. O. 19 f.

[48]) Quodl. I, 18 Et dicitur synderesis, quae est in voluntate quaedam naturalis electio semper concordans cum naturali dictamine legis naturae, ideo dicitur synderesis, hoc est conelectio: a syn quid est con; et heresis, quid est electio.

Neben diesem rationalen Inhalt steht die natürliche Neigung des Willens zum Guten, die auch in der Synderesis ihren Ausdruck findet.[49]) Vielleicht haben wir hier unbemerkt eine Parallele zu Bonaventura vor uns, der auch die natürliche Willensneigung mit der Synderesis gleichsetzt und diese mit einem geistigen Gewicht vergleicht,[50]) wenn auch Heinrich an anderer Stelle und ohne Hinweis auf die Synderesis von einem „Gewicht" (pondus) behauptet,[51]) daß es dem freien Willen auferlegt sei, um ihn wie einen Habitus zum Wollen zu neigen. Der natürliche Wille aber ordnet sich selbst und neigt sich zum Guten wie „die Concupiscenz zum Genuß und das Gehör zum Laut";[52]) diese natürliche Neigung genügt also dem Willen (ut natura) vollständig zur Vollkommenheit seines Aktes und seiner Natur, auf die aber jeder weitere sittliche Fortschritt in Form von Habitus, Tugend usw. aufbaut, die wir später in anderem Zusammenhang besonders betrachten müssen.

Da also die Synderesis eine naturhafte Anlage ist, so folgt konsequent, daß sie nie völlig ausgetilgt werden kann, weil sie zu dem natürlichen Wesensbestandteil der Seele gehört. In diesem Sinne kann dann auch behauptet werden, daß dem Willen, wenn er sich auch trotz einer rechten Vernunft und des ihr korrespondierenden Gewissens gegen beide entscheidet und seine Herrschaft geltend macht, so nur als einzige Norm die Synderesis bleibt, die mit ihrem „remorsus"[53]) immer wieder ihm das Organ schärft für das, wozu er geschaffen ist, nämlich durch gutes Handeln sich auszuzeichnen. Diese Tätigkeit der Synderesis will ja das hieronymische Bild veranschaulichen, wenn es sie mit dem Adler vergleicht. Sie schwebt auch gleichsam hocherhaben über alle Seelenkräfte und Fähigkeiten, ohne an ihrer Verirrung und Verderbnis teil zu haben, so daß selbst in den verkommensten Menschen immer noch die gute Grundanlage, wenn auch überschüttet, vorhanden ist, die bekannte „Scintilla conscientiae". Wenn aber die Synderesis — wie dargelegt — Fundament und Prinzip jeglicher Gewissensanlage ist.

---

[49]) ibid. I, 18.

[50]) Siehe O. Dittrich: Gesch. der Ethik, III, Leipzig 1926. S. 100.

[51]) Quodl. IX, 5 dico quod licet voluntas nullo modo moveatur ab intellectu practico secundum actum volendi faciendo de non volente (non dico de volente) volentem; movetur tamen ab ipso secundum passionem aliquam, quae est velut pondus in ipsa voluntate ut est libera inclinans ipsam ad modum habitus ut velit.

[52]) Quodl. IV. 22.

[53]) Quodl. I, 18. — unde omnes tales agunt contra scientiam sine omni conscientia remordente aut modica, solum habentes remorsum synderesis quae omnino extingui non potest.

so ist es sehr mißverständlich, wenn Lichterfeld sie als die „niedere Stufe des Gewissens bezeichnet". [54])

Wie es nun beim Intellekt eine untergeordnete Kraft gibt, die rechte Vernunft, so steht in Analogie zur kognitiven Potenz auch der affektiven eine partikuläre Fähigkeit zur Seite, ein „gewisser partikulärer Beweger", [55]) ein spezielles Bewegungsprinzip, das ebenso wie die Synderesis „den Menschen zur Tat antreibt gemäß dem Spruch der rechten Vernunft". [56]) Diese Fertigkeit wird Conscientia genannt als eine „erwägende Wahl im Willen", [57]) die mit dem Wissen der rechten Vernunft korrespondiert und übereinstimmt, eine Eigenschaft, die ja schon der bloße Name als ein Mit-Wissen andeutet. Das Gewissen ist also in der volitiven Potenz die Kraft, die in richtiger und konsequenter Uebereinstimmung mit der recta ratio die Wahl im überlegenden, rationalen Willen (im Gegensatz zum natürlichen Willen mit der Synderesis) trifft, [58]) wenn ein Einzelfall gegeben ist. So ist die Conscientia nicht eine fertige, naturhafte, sondern eine erworbene Fähigkeit, welche immer das Ergebnis der Zustimmung und Wahl des freien Willens neben dem Urteil und Wissen des Verstandes ist. [59]) Sie wird also von den beiden Hauptkräften der Seele als das spezielle Organ und der treibende Faktor zum moralischen Handeln geformt. Die Entstehung des Gewissens bedingt aber damit auch eine grundsätzliche Korrespondierung mit dem Intellekt in der Weise, daß ein rechtes Wissen ohne weiteres auch ein rechtes Gewissen zur Folge hat und umgekehrt. [60])

In dem zusammenwirkenden Verhältnis von kognitiver und affektiver Potenz findet man auch die Erklärung für die Erfahrungstatsache eines möglichen speziellen Divergierens von Vernunft und Gewissen, daß z. B. Menschen, obwohl sie ein gutes praktisches Wissen besitzen, doch im Leben keine oder nur geringe Gewissenhaftigkeit verraten, andere dagegen überhaupt keine Einsicht haben, sondern schlechthin unbesonnen

[54]) Joh. Lichterfeld: Die Ethik Heinr. v. Gent in ihren Grundzügen. I. D. Erlangen 1906. S. 15.

[55]) Quodl. I, 18.

[56]) ibid.

[57]) ibid.

[58]) ibid. — conscientia — quaedam electio deliberativa semper concordans cum scientia in ratione recta et ideo dicitur conscientia, hoc est cum scientia —.

[59]) ibid. — semper formatur conscientia a consensu et electione liberae voluntatis iuxta —.

[60]) Quodl. I, 18 ut si sit ratio recta, recta est conscientia; si sit ratio erronea, erronea est et conscientia.

handeln, wieder andere trotz vorheriger Ueberlegung doch mit Freiheit gegen ihr Gewissen auswählen oder sich kaum von ihm leiten lassen. Alle diese Fälle zeigen, daß es letztlich im sittlichen Handeln allein auf den rationellen Willen ankommt, der allen Einflüssen gegenüber seine Freiheit hervorkehren kann, welche es ihm möglich macht, auch gegen seine bessere Vernunft, gegen sein Gewissen seinen freien Akt zu vollziehen, der aber auch sogar in der Bildung der Conscientia der ausschlaggebende Faktor ist, ohne dessen freie Wahl auch diese nicht einmal zustande kommt. [61])

Daraus ergibt sich konsequent die Folgerung, die wir schon oben zogen, daß rechte Vernunft und rechtes Gewissen ohne weiteres nicht identisch sind, zumal in negativer Beziehung. [62]) Denn das Gewissen ist die Norm des Willens im konkreten Handeln, an die er sich mehr gebunden fühlt, als an den Urteilsspruch der rechten Vernunft, so daß ein Akt gegen das irrige Gewissen eine größere Sünde zufolge hat als eine solche gegen den irrenden Verstand, welche in ihm durch eine gewisse Unwissenheit immer verursacht wird. [63]) Was diese angeht, so wird eine „ignorantia facti", die ein freies Handeln und damit jede sittliche Wertung ausschließt, und eine „ignorantia iuris" unterschieden, welche das Voluntarium nicht aufhebt, so daß der Wille ganz allgemein schlecht ist, wenn er nicht in Uebereinstimmung mit der Vernunft steht, während er im Gewissen, wenn er ihm entgegen handelt, ja auch seine natürliche Willensneigung zum Guten und die unverletzliche Synderesis verachtet und deshalb mehr sündigt. [64])

Wenn wir einmal die Lösung richtig betrachten, die Heinrich von Gent glaubte originell getroffen zu haben — Alexander v. Hales [65]) sowie Albertus Magnus, [66]) letzterer zwar erst am Ende seines Lebens, lehrten ähnliches, wenn sie

[61]) ibid. — et quia conscientia non formatur nisi ex volentis libera electione —.

[62]) ibid. potest enim voluntas discordare a ratione erronea licet non a conscientia erronea.

[63]) Quodl. XII, 25.

[64]) Quodl. I, 18.

Vgl. zum Ganzen als eine Erweiterung die Darstellung der Gewissenslehre bei Skotus: Sent. Kom. (Paris 1891—95) II. 39, a. 2. und Jos. Klein: Intellekt und Wille als die nächsten Quellen der sittl. Akte nach Duns Skotus. Franz. Stud. 1916. S. 331 ff. Eine zusammenfassende Darstellung gibt Dionysius Cartusianus. Opera omnia. Tornaci 1896 ff. B. 22. Sent. Kom. II, 39.

[65]) Siehe O. Dittrich: a. a. O. S. 97 ff.

[66]) Siehe H. Lauer: Die Moraltheologie Alberts d. Großen. S. 58 f.

auch die Synderesis als natürliche Willensneigung zum Guten faßten (sie verlegten sie aber nicht ausschließlich in die Sphäre des Willens!), so ist es doch unverständlich, beide Gewissensfaktoren, die Synderesis und die Conscientia, welche an sich intellektive Fähigkeiten sind und als solche Normen für den in dieser Beziehung vom Intellekt abhängigen Willen sein sollen, grundlos und willkürlich (vielleicht etwa nur als scharfe Ablehnung des intellektuellen Determinismus seines Gegners Thomas von Aquin) in die volitive Potenz zu verlegen. Zu diesem rein gedanklichen Fehler tritt noch die Inkonsequenz und Undeutlichkeit, welche durch diese Theorie in seine Ethik gebracht wird, wenn er in Anlehnung an Augustin, den er übrigens fast auf jeder Seite erwähnt, bei aller Hervordrängung des Voluntarismus trotzdem die Gewissensanlage mit ihrem naturhaften Trieb zum Guten (Synderesis) und ihrer sittlichen Erkenntnis-Norm (Conscientia) vollständig im Willen verankert, so daß er schlechthin mit Notwendigkeit (absolut) das Gute und das letzte Ziel will. [67])

Im gleichen Sinne äußert sich Duns Skotus, der sich auf die Gegenseite schlägt, konsequenter, wenn er auf ein anderes Moment aufmerksam macht und behauptet, „daß Heinrich von Gent sich einer Verwechslung der Begriffe Wahl und Zustimmung schuldig mache, in dem er die denknotwendigen Zustimmungen zu den Geboten der lex naturalis und zu den aus der Subsumtion der einzelnen praktischen Fälle unter die Gebote der lex naturalis abgeleiteten Entscheidungen als Electionen nehme, komme er dahin, Akte des praktischen Intellekts als solche des Willens zu nehmen. Der Wille als Natur habe keinen actus elicitus, also kann die Synderesis nicht als ein Wahlakt desselben genommen werden; sie lasse sich nur als intellektueller Habitus verstehen". [68])

Die Grundeinstellung auf das Gut als Formalobjekt ist aber auch dem Willen konvenient und trägt an sich einen objektiven Charakter, da das Gute mit dem Wahren ja das evidente Prinzip ist, ohne das eine Ziel- und Zweckbestimmung unmöglich ist. Das Wertnehmen (aestimatio) dieses Objektes ist somit das Fundament alles bewußten, freien Wollens und aller zielstrebigen Tätigkeit. Auf diese Weise übt das „bonum" einen motivierenden Einfluß, eine allgemeine und inhaltliche Determinierung auf die Willenstätigkeit aus, welche einen notwen-

[67]) Vgl. Quodl. I, 16 u. 17, III. 17 und IV. 22.

[68]) K. Werner: Heinrich von Gent als Repräsentant des christl. Platonismus im 13. Jahrhundert. Wien 1878. S. 143 f.

digen Charakter hat, so daß, ähnlich wie der Intellekt den ersten Prinzipien des Wissens inhaeriert und notwendig zustimmt, so auch der Wille eine natürliche Beziehung zum wahren Gut und Endziel mit schlechthin nötigender Bestimmung hat, von der er sich nicht freimachen kann.[69]) Diese Determiniertheit hat aber für die affektive Potenz in ihrer dreifachen Gliederung — hier gibt Heinrich von Gent eine scharfe Analyse — eine verschiedene Bedeutung.

Der Wille als naturhafte Neigung (ut natura) geht schlechthin auf das Gute,[70]) welches in ihm grundgelegt, und auf das er gerichtet ist. Dieser appetitus naturalis, allein folgend der naturhaften Form in den natürlichen Dingen, geht ohne Erkenntnis notwendig zum Handeln über, wie auch naturhaft-notwendig das Schwere nach unten fällt, analog dem appetitus brutalis, der ohne weiteres dem sinnlich Angenehmen folgt.[71])

Der überlegende, also rationale Wille (ut deliberativa) ist natürlich auf die Erfassung des zu erstrebenden Objektes angewiesen und treibt die kognitive Seele zur Erkenntnis der Mittel und Umstände und zum intelligiblen Urteil an. Damit ist die Tätigkeit der Vernunft abgeschlossen. Nun liegt in der Hand des freien, indifferenten Willens die letzte, absolute Entscheidung, eine Wahl, die er sogar im Gegensatz zum Spruch des Intellektes treffen kann;[72]) damit er aber diese in Uebereinstimmung mit der rechten Vernunft vollziehe, so bedarf der überlegende Wille sehr (multum) einer Anlage, die ihn zur Annahme des Dictamens geneigt macht, einer „helfenden Fertigkeit", wodurch er zur Wahl des Guten bestimmt wird;[73]) dazu reicht die natürliche Neigung des Willens und die Triebkraft der Synderesis gar nicht aus. Diese fehlende habituelle Neigung zum Guten erfüllt einzig die Tugend, die als „Habitus voluntarius in modum naturae rationi consentaneus"[74]) ihren Sitz dem Wesen nach im Willen hat als erworbener Habitus, deren

---

[69]) Quodl. I, 16. intellectus naturaliter inhaeret primis principiis scibilibus apprehensis, nec potest ab iis dissentire; ita et voluntas ultimo fine, ut non possit ab ipso resilire, quin de necessitate velit ipsum, und III. 17.

[70]) Quodl. IV. 22.

[71]) Quodl. I, 18.

[72]) Quodl. IV, 22. voluntas — data sententia rationis — potest se tenere in sua indeterminatione et praeferre in electione sua contrarium eius, quid eligendum sententiavit ratio —.

[73]) Quodl. IV. 22: ideo ut velit assentire completa deliberatione ei, quod iudicatum est ratione recta, multum indiget, habitu ipsam inclinante ut velit illud. Nec sufficit ad hoc illa inclinatio, qua inclinatur ut natura, immo requiritur virtus cooperans —.

[74]) ibid. Quodl. V, 18—3.

größter Habitus aber die natürliche Liebe ist,[75]) welche das einigende Band unter allen moralischen Tugenden ist[76]) und zu ihrer höchsten Vollkommenheit auf die Mitwirkung der intellektuellen Tugend der Klugheit angewiesen ist. Diese ist allen moralischen Tugenden Führerin auf dem Wege zum wahren sittlichen Handeln in Harmonie mit der rechten Vernunft,[77]) welche aber auch der ganzen Willenstätigkeit Norm und Regel eingibt,[78]) so daß durch sie alle einzelnen Ziele schließlich im „ultimus finis" endigen.[79]) Diese Tugendlehre hat Skotus wohl von Heinrich übernommen.[80])

Dem natürlichen Willen mit seiner Neigung, dem erwägenden Willen mit seiner habituellen Tugend steht aber der freie Wille (ut libera) gegenüber, der von aller naturhaften und erworbenen Anlage unabhängig ist und so in der Reinheit der Potenz die wirkliche Freiheit, den selbstherrlichen und indeterminierten Willen darstellt,[81]) der die Wahl seines Objektes, das ihm vom Intellekt als unerläßliche Bedingung dargeboten wird, von jeglicher Beeinflussung frei trifft. Wenn damit auch theoretisch das absolute Prinzip der Freiheit gewahrt bleibt, so wird doch praktisch der freie Wille durch die natürliche und habituelle Neigung angezogen, „ut faciliter et expedite eligat, licet libere, ad quod habitus inclinat".[82])

Trotzdem gilt es allgemein festzuhalten, daß das letzte Ziel und alle Mittel zu seiner Erreichung eine natürliche und notwendige Beziehung zum Willen schlechthin haben,[83]) so daß der rationale Wille notwendig zum letzten und höchsten Gut getragen wird, also nicht frei ist von der Determiniertheit, einer

---

[75]) Quodl. IV, 22 am Ende.

[76]) ibid. am Anfang.

[77]) Quodl. V, 17 non sufficit per habitum virtutis moralis inclinatio in bonum; sed requiritur determinatio per prudentiam actionum ut in finem dirigendarum —.

[78]) Quodl. VI, 12.

[79]) Quodl. V, 17.

[80]) Vgl. die Darstellung über Scotus. a. a. O. z. B. die wörtliche Uebernahme von Heinrich v. G.: Quodl. IV, 22 (Anm. 73) nec sufficit ad hoc inclinatio naturalis eius in bonum, sed requiritur etiam virtus cooperans in modum naturae rationi consentaneus (Scotus: Rep. Par. III, 33 q. 1. n. 18).

[81]) Quodl. IV, 22. Est enim voluntas ut deliberativa . . . determinata omnino ad unum; ut est libera, omnino indeterminata et semper manet nisi semetipsam determinet.

[82]) Quodl. IV, 22 am Ende.

[83]) Quodl. III, 17. finis ipse se habet ad voluntatem et ad operabilia, quae sunt ad finem, quod per se de neccessitate et naturaliter velit illud (?) voluntas, et propter illa vult omnia alia, quae sunt ad ipsum, inquantum vult illud.

Determinierung, die nicht dem Wesen der Freiheit schlechthin widerstreitet.[84])

Das Gegenteil des Guten aber ist das Schlechte („non ens"),[85]) welches zum Willen keine Beziehung hat, da ja sein ganzes Wollen unter die „ratio boni" gestellt ist,[86]) und somit ein Streben zum Uebel ein Abweichen von der im Willen durch Intellekt, Neigung und Habitus grundgelegten Ordnung bedeutet. Es gehört also keineswegs zum Wesen der Freiheit, sündigen zu können oder nicht[87]) — sonst wären ja Gott und die Seligen im Himmel unfrei (Anselm) —, sondern die Ursache der Sünde liegt prinzipiell im freien Willen, in seinem schlechten Gebrauch,[88]) wenn er durch die Concupiscenz und niederen Triebe zu Genuß und sinnlichen Freuden verleitet wird. Diese Unordnung der selbstherrlichen affektiven Potenz ist auch der Grund des Irrtums in der Vernunfttätigkeit.[89])

Das Gute aber, das Formalobjekt des rationalen Willens, weist hin auf das primum und ultimum bonum, für das die volitive Potenz natürlich angelegt und determiniert ist, weist letztlich damit auf die Glückseligkeit, die für alle einzelnen guten Akte und Ziele Ausgangs-, Richtungs- und Endpunkt ist. Somit ist der Wille in seinem letzten metaphysischen Streben auf die Glückseligkeit hingeordnet und bestimmt, die ihm vom Intellekt als das letzte Gut gezeigt wird und von ihm als sein Objekt schlechthin, notwendig[90]) und immer,[91]) — denn der Wille ist am freiesten in den Seligen, bei denen die Natur mit all ihren Neigungen und Wünschen dem rechten Willen untertan ist[92]) —

---

[84]) ibid.: Ideo contingit, quod voluntas rationalis in bonum simpliciter, vel verum, vel apparens fertur necessario ita quod nullo modo in id in quo species boni non apparet. — Et licet voluntas, ut dictum est, necessario fertur in bonum absolute, et ita non libere a determinatione, hoc non est contra rationem libertatis simpliciter. — (Etsi ergo voluntas non fertur per indifferentiam ad diversa contraria bonum et malum scilicet, sed solum in bonum, hoc nihil contra libertatem facit. — Denn nach dem bekannten Satz (Anselm) „est nec libertas, nec pars libertatis peccandi potestas".)

[85]) Quodl. I, 20.

[86]) Quodl. XII, 26. voluntas nihil potest velle nisi sub ratione boni, nec nolle sive respuere nisi sub ratione mali.

[87]) Quodl. III, 17. — denique nec libertas nec pars libertatis est peccandi potestas.

[88]) Quodl. I, 17 Deordinatio voluntatis in perverso usu liberi arbitrii consistit, quod principaliter in ipsa voluntate ponendum est.

[89]) Quodl. I, 17. — absolute dicendum, quod deordinatio in voluntate fuit causa erroris in ratione.

[90]) Quodl. I, 16.

[91]) Quodl. XII, 26.

[92]) Quodl. III, 17.

aber doch „pura libertate“ [93]) erstrebt wird. Alles Gut, das mittelbar zum Ziele führt, wird vom Menschen frei begehrt; er wird dazu von sich aus bestimmt und aktiviert durch das liberum arbitrium, [94]) welches ja den Intellekt mit seiner Aufzeigung des Objektes und den Willen mit seiner Wahl einschließt, ohne aber dadurch eine Nötigung einzuschließen, da der Mensch sich auf Erden von jeglichem anderen Gut abwenden kann, weil es ja nicht die volle ratio boni, also nicht schlechthin gut ist. [95]) Um dies zu erläutern, wird auf das Beispiel des Baumeisters hingewiesen, der, abgesehen von dem Begriff des Hauses, doch dieses frei von aller Bestimmtheit in der Wahl gestalten kann. [96])

In der Glückseligkeit unterscheidet Heinrich von Gent eine „beatitudo creata“, welches sich auf ein geschaffenes Gut richtet und darum weltlich ist, und eine „beatitudo increata“, die prinzipieller in ihrem Objekt besteht, [97]) welches Gott selbst, „pure actus et summe perfectus“, [98]) als universaler unbewegter Beweger ist. [99]) Die wahre geschaffene Glückseligkeit des Menschen wie auch der Engel besteht aber nicht allein in dem Zusammenfluß des Aktes der kognitiven und affektiven Seele, sondern prinzipieller im Objekt selbst, welches die „beatitudo increata“, Gott selbst ist, der mehr das Sein der Seele allgemein, als ihre Potenzen vervollkommnet. [100])

Was aber den Primat in der Erreichung der Glückseligkeit angeht, so tritt auch an dieser Stelle die Grundanschauung der augustinisch-franziskanischen Richtung und zumal Heinrichs klar hervor, wenn er an dieser Stelle betont, daß die vollkommene beatitudo nicht in der Anschauung, sondern allein in der Liebe besteht, da ja auch das letzte Gut, das höchste aller Güter und Ziele, Objekt des Willens und somit sein Akt vollkommener und besser ist. [101]) Auf dem Wege zu diesem Ziel wird die affektive Seele von der Liebe geleitet, [102]) ihrer charakteristischen Tugend, die ihr in Gnade von Gott verliehen

[93]) Quodl. XII, 26.
[94]) ibid.
[95]) Quodl. III, 17 Sed homo in praesenti vita potest se divertere a quolibet alio bono, quia apprehendit bonum aliud sub ratione universalis, sub quo plura bona continentur —.
[96]) Quodl. III, 17.
[97]) Quodl. XIII, 12.
[98]) Quodl. IX, 5.
[99]) ibid.
[100]) Quodl. XIII, 12.
[101]) Quodl. IX, 14.
[102]) Quodl. III, 17.

ist,[103]) damit sie immer das Gute erkenne und ihn, ihren Schöpfer liebe. Deshalb wird sie auch von Dionysius, den Heinrich von Gent hier anführt, die „virtus transformativa et conservativa amantis in amatum" genannt.[104])

Somit tritt rückschauend, eigentlich unfolgerichtig[105]) gegenüber einem strengen Voluntarismus, neben die Gewissensanlage die natürliche Grundeinstellung des Willens und seine Tugendlehre, welche die Freiheit und Selbstentscheidung des Begehrungsvermögens — seine charakteristische Eigenschaft im Gegensatz zur thomistischen Vernunftgemäßheit — auf ein vernünftiges Maß herabsetzt, jede wahllose Willkür unmöglich macht und so einen Indeterminismus ausschließt. Der Wille bleibt zwar letztlich alleinige Ursache seiner Tätigkeit, aber es sind damit doch Faktoren in den Vorgang hineingeschoben, welche praktisch das Willensleben vernunftgemäß gestalten.

Wenn wir im Anschlusse an diese Darlegung einen Vergleich mit der thomistischen Ethik ziehen, so sehen wir, daß der intellektualistische Determinismus der Antike (vgl. Sokrates: niemand tut freiwillig — bewußt — Böses) und des Thomas von Aquin zu Gunsten eines überall hervordrängenden Voluntarismus nach Augustin aufgegeben ist. Eine Parallele beider Anschauungen möge das Gesagte erläutern. Grundlätzlich ist der Wille bei dem Aquinaten — um Intellekt und Wille einmal miteinander zu vergleichen — wie bei Heinrich von Gent (bei dem ersteren nur natürlich)[106]) auf das letze Gut und Ziel determiniert, während sich die beiden Scholastiker, folgend ihren Grundtendenzen, im konkreten Aktvollzug scheiden, so daß nach Thomas der Wille gegenüber dem Intellekt und dessen Urteil nicht absolut frei sein kann,[107]) und Heinrich dagegen den Erkenntnisakt nur als eine unerläßliche Vorausbedingung für das Wollen faßt. So ist denn des Aquinaten System Intellektualis-

---

[103]) Quodl. XIII, 11.

[104]) Quodl. XIII, 12.

[105]) Quodl. III, 17. — a quo (scil. fine ultimo), quia in se continet omnem rationem omnis boni, propter naturam concomitantem nullo modo potest se divertere.

[106]) Vgl. die Darstellung über Thomas v. Straßburg.

[107]) Insofern die Vernunft durch das Mittel des Objektes den Willen bestimmt und dieser bei Vorlage verschiedener partikulärer Güter und nach befohlener und getroffener, ihm entsprechender Wahl eines speziellen Objektes von seiten des praktischen Intellektes, also dem „iudicium practicum" folgen muß. (Vgl. Joh. Zmave, Die psych.-eth. Seite der Lehre des Thomas v. A. über die Willensfreiheit. Jhb. f. Phil. u. specul. Theologie. XXII, 1899, S. 456 ff. (auch dort die Stellen).

mus,[108]) die Doktrin Heinrichs Voluntarismus. Es ergeben sich drei scharfe Gegensätze: Einmal ist bei Thomas der Intellekt dem Willen durch die Art seiner Tätigkeit überlegen, weil jener die besitzende, dieser die strebende Potenz ist und Besitzen vollkommener ist als das Streben nach ihm, während Heinrich, folgend dem aristotelischen Axiom, daß das Tätige vornehmer sei als das Leidende, den Willen als das aktive Vermögen höher wertet als das schlechthin Passive, den Intellekt. Andererseits zwingt bei Thomas der Intellekt den Willen durch die Darstellung eines vollständigen Gutes notwendig zur Zustimmung, während Heinrich jede unmittelbare Einwirkung des Erkennens auf das Wollen verneint. Endlich ist die thomistische Ethik intellektualistisch mit dem Ziel der Erkenntnis, nicht der Liebe Gottes, wie es Heinrichs voluntaristische Ethik vertritt.[109])

Wenn wir an Hand dieser Gegenüberstellung den Voluntarismus Heinrichs von Gent so recht in Gegensatz zum Intellektualismus stellen konnten, so kommen wir doch an der Tatsache nicht vorbei, daß Heinrichs Streben, neben der Aufnahme und Weiterführung augustinisch-konservativ-franziskanischer Tradition ein dem Thomismus gleichwertiges System aufzubauen und gegenüberzustellen, welches er aber selbst durch willkürliche Ansichten mißkreditierte, nur ein Versuch geblieben ist. Die größte Bedeutung indes gewann seine Doktrin für Duns Skotus, welcher in der Tat ein wahres Gegenbild zu Thomas ist und auch ein eigenes, typisch franziskanisches System mit großer Anlehnung an Heinrich aufbaute, dessen Fehler und Unfolgerichtigkeiten er aber vermied. Wer aber eine Darstellung seiner Ethik unter dem besonderen Gesichtspunkt des Gewissensproblems geben will, muß des Verständnisses wegen vorher seinen Ordensgenossen, der die Lehren der beiden Partner, eines Thomas und eines Heinrich, zusammenfaßt und in Einklang zu bringen versucht, Richard von Mediavilla in seiner Gewissenslehre betrachten.

---

[108]) Vgl. zur Charakteristik des thom. Systems: M. De Wulf-Eisler a. a. O. S. 304.

[109]) ibid.

Richard von Mediavilla.

Richard [110]) ist unter den Scholastikern des Franziskanerordens zwischen Bonaventura und Duns Skotus das Bindeglied, ein hervorragender Vertreter der Philosophie im 13. Jahrhundert, [111]) welcher einmal das überkommene Erbe augustinisch-franziskanischer Richtung weiterführte, dann aber auch — was sehr wesentlich ist — in mancher Hinsicht sich dem Thomismus anschloß. Namentlich hebt auch er, typisch für die augustinische Richtung (wie Augustin und sein Vorgänger Heinrich von Gent) den Willen mit seiner Freiheit hervor; und so, „in der Betonung des Willens, ist er ein Vorläufer des Skotus". [112]) In so manchen Punkten noch (z. B. in der Erkenntnis des einzelnen) ist er mit Duns einig, während er aber auch von der Gegenseite, von Thomas manches aufnimmt, [113]) zumal auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie, wo Richard die früher so hart verteidigte Illuminationstheorie des hl. Augustin und der Franziskanerschule zu Gunsten der thomistischen Auffassung fallen läßt [114]) und mit Thomas auch den ontologischen Gottesbeweis Anselms, einer Autorität für die Franziskaner und ihre Oxforder-Schule, ablehnt. [115]) Also stellt Richard im ganzen betrachtet einen Schritt zum Ausgleich, zur Synthese in der Scholastik dar — auf die wir später noch einmal eingehen —, welche das Gepräge einer synkretistischen und eklektischen Doktrin nicht ganz überwindet.

Uns beschäftigt nur seine Ethik und zumal seine Haltung in der Frage nach der Gewissensanlage. Gemeingut der Scholastik

---

[110]) Zur Biographie vgl. Joh. Lechner: Die Sakramentenlehre d. Richard v. Mediavilla, München 1925, S. 1 ff.; und E. Hocedez: Richard de Middleton. Speciliginum sacrum Lovaniense. Löwen 1925, S. 63—137.

[111]) M. De Wulf-Eisler. a. a. O. S. 280.

[112]) Reinhold Seeberg: Die Theologie des Joh. Duns Skotus. 1900. S. 17.

[113]) Prosper de Martingné: (La Scholastique et les traditions franziskaines. Paris 1888) nennt ihn den Franziskaner-Theologen, der sich am meisten Thomas genähert hat. (S. 490 ff.) Dasselbe sagt Scheeben (Handbuch der kath. Dogmatik I. S. 432). Vgl. auch J. Lechner: a. a. O. S. 28 ff. und M. De Wulf-Eisler a. a. O. S. 280 f. und Heinrich Siebeck: Die Anfänge der neueren Psychologie — S. 215.

[114]) Siehe Hieron. Spettmann: Die Erkenntnislehre der mittelalterlichen Franziskaner-Schulen von Bonaventura bis Skotus. Paderborn 1925. S. 65 ff.

[115]) Ueberweg-Geyer: Gesch. der Phil. II. 1927. S. 489.

ist ja der fundamentale Gedanke der innigen Verbindung von Theologie und Philosophie, d. h. der Verbindung des Menschen mit seinem Gott. Die innere Einigung zwischen diesen beiden Hauptfaktoren alles Menschenlebens, hervorgerufen durch das unbedingte Verhältnis der Abhängigkeit des Menschen von seinem Schöpfer, drückt sich auch rein äußerlich in dem einen Gesetz aus, der lex aeterna als der absoluten Norm bei Gott und seinem Abbild beim Menschen, dem Naturgesetz.

So kennt auch Richard ein ewiges Gesetz, welches auf Erden als lex naturalis in analoger und gottebenbildlicher Form auftritt.[116]) Es stellt also eine Teilnahme an der lex aeterna dar und ist vom Schöpfer der Menschennatur eingegeben (indita et impressa)[117]) wie das intelligible Vermögen überhaupt. Dieses Naturgesetz ist aber Materie und Wesensbestandteil des praktischen Intellekts (also Teilung des intellectus) und zwar erkennbar allein durch sein eigenes, natürliches Licht der Vernunft. (Vgl. den Gegensatz zu Heinrich von Gent, der keine Teilung und keine sichere Wahrheitserkenntnis auf natürlichem Wege annimmt.)[118]) Die lex naturalis ist also in dem ewigen Gesetz enthalten; seine Vorschriften finden ihren deutlichen und kurz zusammenfassenden Ausdruck im Dekalog;[119]) so erhalten vom Naturgesetz alle moralischen Handlungen und Akte ihre ethische Norm und Wertung; es ist das ausschlaggebende Moment und der Kernpunkt jeglicher Ethik.

Die Verbindung zwischen diesem absoluten und unveränderlichen Gesetz und dem wirklichen Leben stellt die Gewissensanlage mit ihren seit der Scholastik typischen zwei Faktoren, der Synderesis und dem Gewissen, her.

Bei der Erklärung der Synderesis bemerken wir sofort Richards Grundeinstellung und Tendenz zur Synthese in der Philosophie mit ihren damaligen zwei Hauptrichtungen. Aehnlich wie bei Heinrich von Gent tritt auch bei ihm eine stärkere Betonung des Emotionalen in den Vordergrund; die beiden Vermögen der Seele werden gern kognitive und affektive Potenzen genannt.[120])

---

[116]) Richardus a Mediavilla: Sentenzenkommentar. Brixiae 1591 oder Venet. 1509. 1. III. 27 a. 1. qu. 1. — also keine Conformität „univoce" zwischen Schöpfer und Geschöpf, nur eine gewisse „similitudo" der rectitudo (I, 48. a. 1. qu. 1.).

[117]) Rich. Sent. III, 27, a. 1. qu. 1.

[118]) Ueberweg-Gever: S. 498—502.

[119]) Rich. Sent. III, 40. a. 2. qu. 1.

[120]) Vgl. Rich. Sent. II, 38. u. 39.

Die Synderesis ist allgemein in unserer Seele eine natürliche Neigung zum absoluten Gut, die allem Schlechten widerstreitet,[121]) eine Definition, die viel Aehnlichkeit mit der seines Ordensgenossen Bonaventura hat, welcher ebenfalls sie als natürliche Neigung zum „sittlich Guten" betrachtete.[122])

Die Frage nach dem Sitz oder Subjekt dieser allgemeinen moralischen Anlage führt zu einer weiteren Klärung ihres Wesens; denn es wird nun der Inhalt der Synderesis geschieden und beiden Seelenvermögen, der kognitiven wie der affektiven, diese Gewissensanlage zugeteilt, da sie ja beide erfahrungsgemäß im Handeln eine generelle Richtung auf das Gute offenbaren. Nach allgemeiner Lehre der Scholastik geht jedem Wollen ein Erkennen voraus. So wird also in dem Intellekt und zwar dem praktischen, der ja allein für das Handeln in Betracht kommt, die Synderesis angesehen als ein Vermögen, welches den Menschen in der Willensrichtung zum Guten bestärkt und seine Forderungen mit dem Diktamen, dem Spruch des Intellektes, begleitet. Somit tritt das Gute an den Menschen nicht allgemein nur durch den Aufweis des Objektes an uns heran, sondern auch mit dem Charakter einer Norm, die ihre Rechtheit vom Naturgesetz und damit von der lex aeterna empfangen hat. Diese intellektuelle Inclinierung nach dem Guten hat aber keineswegs eine Nötigung zum Vollzug eines Aktes in sich, sondern nur die Form eines Rates für die Willenstätigkeit ohne jeden verbindlichen, necessitierenden Charakter, so daß mit diesem intelligiblen Bestandteil der Synderesis keineswegs ein gutes Willensleben garantiert ist.[123])

Ergänzend und vervollkommnend tritt sie hinzu durch die Anlage in der affektiven Potenz. Hier ist sie zunächst, wie bei Bonaventura, identisch mit der natürlichen Neigung zum sittlich Guten, nimmt aber bei Richard absoluten Charakter an, so daß wie metaphysisch notwendig ein schwerer Gegenstand naturgemäß seine Richtung nach unten hat, also kraft des Gesetzes der Schwere auf die Erde fällt, so auch der Wille naturhaft zum Guten determiniert ist.[124]) Diese allgemeine Bestimmung jeg-

---

[121]) Rich. Sent. II, 39. a. 3. qu. 1. Respondeo, synderesis in creatura rationali et intellectuali est aliquid, quo naturaliter inclinatur ad bonum absolute, vel in generali, et ex consequenti murmurat contra malum absolute, vel in generali.

[122]) Siehe O. Dittrich a. a. O. S. 100.

[123]) Richard Sent. II, 39 a. 3. qu. 1. Primum autem inclinativum inclinat, non necessitando ad actum, sed persuadendo; unde si voluntas non determinaretur ex natura sua ad bonum volendum, absolute per illud inclinativum non necessitaretur ad volendum bonum absolute.

[124]) ibid.

lichen Strebens hat hier also den Charakter innerer (metaphysischer) Notwendigkeit, einer Nötigung, die aber jeden Zwang ausscheidet,[125]) was ja auch bei der Freiheit des Willens eine contradictio in re darstellen würde. So hat also diese Notwendigkeit lediglich den Charakter allgemeiner natürlicher Determiniertheit zum Guten generell, die auch im Willensleben voll ausreicht. Denn die Synderesis ist ja ein naturhafter Habitus in der volitiven Potenz, ohne daß hiermit etwas Reales der Natur hinzugefügt würde, da sie „die Natur des Willens mittels des Habitus bezeichnet" [126]) und so nicht den Charakter einer allgemeinen Tugend (virtus) annimmt.

Die Synderesis ist so in der Seele die natürliche Anlage und Richtung zum Guten: in der kognitiven Potenz durch die Form des Diktamens der Vernunft ohne direkt bindenden Charakter, in der volitiven Potenz als natürliche Willensneigung zum sittlich Guten, innerlich nötigend. Damit haben wir mit der formellen Seite des Synderesis-Problems auch schon das positive Wesen dieses Begriffes berührt. So ist sie die allgemeine Norm im Handeln, das Kriterium, welches allen Akten die sittliche Güte verleiht, welche den Menschen aber auch zum Guten hinführt und vom Bösen fernhält und auch so unwandelbaren und unauslöschlichen Charakter empfängt.

Es erhebt sich speziell die Frage nach ihrer ständigen Rechtheit, sowohl als Spruch im Intellekt wie als Neigung im Willen. Mit der Aufstellung ist aber auch sofort die Antwort gegeben. Denn es ist nur konsequent, wenn die Synderesis in der Vernunft als stetige Determination eine unveränderliche Größe ist und ihr Akt niemals Sünde ist noch Anlaß (dispositio) sein kann. [127]) Mit Berufung auf Aristoteles (II. Ethic. c. 1.) kann nämlich ein und dieselbe Natur nicht Akte haben, die sich gegenseitig widersprechen. [128]) Ein gleiches gilt auch vom Begehrungsvermögen, das ja durch die Synderesis formaliter auf das Gute generell gerichtet ist. Für diese natürlich gute Anlage kann daher niemals das Gegenteil, die Sünde und die moralische Schlechtigkeit maßgebend sein, „quia natura non assuescit in contrarium". [129]) Dies hindert aber nicht, daß in konkretem Fall bei der Synderesis von einem indirekten Entgleiten (praecipitari) gesprochen werden kann, wenn der erwägende Wille

[125]) ibid.: secundum autem inclinativum inclinat necessitando non necessitate coactionis, sed naturalis determinationis ad volendum bonum absolute.

[126]) Rich. Sent. II, 39 a. 3. qu. 1.

[127]) Rich. Sent. II, 39 a. 3. qu. 2.

[128]) ibid.

[129]) Rich. Sent. II, 39 a. 3. qu. 2.

seine natürliche Tendenz übersieht und beim vorschnellen Handeln stürzt. [130])

Neben dieser Unveränderlichkeit und Unfehlbarkeit der Synderesis, die beide in den Begriff eine gewisse Konstanz bringen, steht eine andere, ebenso wesentliche Eigenschaft, die schon Hieronymus an der bekannten Stelle anführte, [131]) nämlich ihre Unauslöschlichkeit, welche eine akzidentelle Suspension natürlich zuläßt. Prinzipiell besteht also immer die Wirksamkeit der Synderesis, die naturhafte Erkenntnis und Liebe zum Guten, [132]) welche der Menschennatur natürlich eingeprägt ist und inne wohnt, [133]) wie überhaupt das ganze intellektuelle Vermögen (vgl. den Anfang der Darstellung). Sogar in den Verdammten bestehen noch die Fähigkeiten, da ja der Wille generell, also auch der des Verworfenen, nicht wollen kann, wenn nicht unter dem Gesichtspunkt des Guten („per aliquam rationem boni"). [134]) In diesen Anschauungen beruft sich Richard ausdrücklich auf Dionysius. Denn Ziel und Prinzip, auch alles Bösen ist irgendwie doch ein Gut — wenn auch ein Scheingut —, das Objekt der Synderesis, die auch durch die Sünde nicht gänzlich ausgetilgt werden kann. [135]) Ein gleiches gilt nicht vom Zunder der Sünde (fomes), welcher eine Corruptio der Natur bedeutet, während die Synderesis die Natur unserer Seele darstellt. [136])

Damit ist also das Wesen der Synderesis als einer natürlich guten Anlage im Intellekt wie im Willen in Kürze aufgezeigt. Daneben tritt aber die Conscientia, welche an sich im Handeln von größerer Bedeutung ist; bei Richard nimmt sie den Charakter einer allgemeinen Norm für alle Akte an und übertrifft so die Synderesis innerlich wie äußerlich in der Tragweite. Hier erkennen wir wieder so recht deutliche Spuren einer Anlehnung an seinen Ordensgenossen Bonaventura.

---

[130]) Rich. Sent. II, 39 a. 3. qu. 2. ad 2. Zur Erläuterung führt er ein Bild Alberts des Großen an, der die Synderesis mit einem Reiter vergleicht, welcher mit einem stürzenden Pferde fällt; den Reiter trifft die Schuld nur insoweit, als er das Pferd nicht vor dem Fall bewahrt hat. S. th. II, 67 membr. 2. a. 2. (zitiert bei Jos. Klein. a. a. O. S. 325).

[131]) Vgl. die Darstellung und das Wesen des Begriffs.

[132]) Rich. Sent. II, 39. a. 3. qu. 3.

[133]) ibid.: tamen nunquam potest auferri possibilitas exeundi in naturalem cognitionem et dilectionem boni absolute dicti, sive boni in generali, cuius cognitio et amor nobis naturaliter sunt impressae —.

[134]) ibid.

[135]) ibid. principium et finis omnium malorum aliquo modo bonum — sequitur ergo ex praedictis, quod synderesis per peccatum non potest, quantum ad omnem sui actum totaliter extingui.

[136]) Rich. Sent. 39. a. 3. qu. 3. ad. 2.

Das Gewissen (speziell) ist das Diktamen des praktischen Intellekts, welches auf das Handeln hingeordnet ist und dem Menschen sagt, was die Norm und das Gesetz von ihm verlangen.[137]) Sein Ausspruch richtet sich auf den bevorstehenden Akt, den es ja nach den Vorschriften der Vernunft einrichten und bestimmen will. So können wir hier von einem vorausgehenden Gewissen (als Warner) sprechen, das dem Willen in seiner Tätigkeit als Norm und allgemeine Orientierung erscheint; es diktiert dem Strebenden, was von ihm zu elicieren oder auch zurückzuweisen ist. Die Conscientia gibt also dem Akte schon vor seinem Vollzug die ethische Wertung, ein Urteil über die sittliche Güte. Diese Tätigkeit besagt auch schon der Name Mit — Ge — Wissen als „aliquid cum ipsa scientia",[138]) eine intelligible Tätigkeit mit der ausschließlichen Beziehung auf den Willensakt.

Diese Distinguierung charakterisiert treffend die drei Aeußerungen des Gewissens, die sein Wesen ausmachen. Im einzelnen nämlich kann die Conscientia nach Richard unter einem dreifachen Gesichtspunkt betrachtet werden: einmal kann das Gewissen das Objekt bezeichnen, also seinen Inhalt, „wenn wir sagen, dies ist von mir auszuwählen, ist es mein Gewissen"; ein andermal den Akt des Diktamens selbst „hoc est eligendum", was auch das Gewissen besagt; ein drittes Mal den Habitus, „durch den ein solcher Akt (nämlich der Conscientia) schnell und leicht eliciert wird", was auch Gewissen genannt werden kann.[139]) Endlich kann man noch in der Conscientia ein erworbenes Gewissen, welches aus dem Wirken des Willens und den Akten des praktischen Intellekts oder der Conscientia hervorgeht, und ein natürliches unterscheiden, das der Menschennatur natürlich anerschaffen ist und dessen Handlungsprinzipien durch das natürliche Licht des Intellekts erkennt. Die Conscientia ist so „uno numero, in pluribus autem subjectis specie una"[140]) (vgl. den Gegensatz zu Thomas und die Anlehnung an Bonaventura, welcher das gleiche lehrt).[141])

Hier wird zweifellos auf das nachfolgende Gewissen, auf den Willen verwiesen, in dem ja das Murren und Mißfallen vorhanden ist, welches Schmerz und Trauer in ihm verursacht. Die erworbene Conscientia — von der natürlichen ist hier nicht die

[137]) Rich. Sent. II, 39. a. 2. qu. 1. Conscientia autem est quoddam dictamen ordinatum ad opus, dictat enim quae eligenda et agenda et respuenda et fugienda. —

[138]) ibid.

[139]) Rich. Sent. II, 39. a. 2. qu. 2.

[140]) ibid.

[141]) Siehe O. Dittrich a. a. O. S. 100 f.

Rede, da sie ja niemals schlecht ist — ist allein schlecht durch die Verkehrtheit des Willens, weil das böse Begehren auch das Diktamen des praktischen Intellekts ändert.[142]) Das quälende Gefühl, die bekannten Gewissensbisse sind Akte des trauernden Willens selbst; die Strafe und der „vermis conscientiae" zeigen ihm, daß er seine Grenzen überschritten und seine Norm nicht befolgt hat.[143]) Die natürliche Conscientia, mit den obersten Handlungsprinzipien ausgestattet, ist die oberste Richtschnur und die höchste Regel im moralischen Handeln; so stellt also Richards Anschauung hier eine Steigerung der Macht des Gewissens in Uebereinstimmung mit Bonaventura[144]) dar, da ja Thomas es nur als Akt betrachtet, welches aber hier an Güte und Würde die der Synderesis weit überflügelt.

An diese Teilung der Ausdrucksformen des Gewissens schließt sich die Frage der Irrtumsmöglichkeit an. Das natürliche scheidet wegen seines normativen und allgemeinen Charakters aus. Was das erworbene angeht, so gilt generell, daß jeder an das Urteil seiner Vernunft und seines Gewissens gebunden ist; bei bestehendem Spruch des Intellektes sündigt schwer derjenige, „welcher aus seiner Ueberlegung heraus (trotz!) doch das Gegenteil tut",[145]) obwohl das Gute, vorgestellt von der Vernunft, Objekt des Willens ist.[146]) Gewissen und Gottes Gebot stimmen auf engste zusammen, so daß ein Handeln gegen die Conscientia zugleich auch ein solches gegen Gott bedeutet. Im irrenden Zustand verpflichtet das Gewissen den Menschen, den Irrtum abzulegen; dieser kann jedoch auch aus einer unüberwindlichen Unkenntnis stammen, die jedes freie Handeln aufhebt.[147])

Somit haben wir das sittliche Organ für das moralische Handeln in seinen zwei Teilen, der Synderesis und dem Gewissen, betrachtet.[148]) Wir müssen das Bestreben Richards, eine Brücke[149]) zwischen den divergierenden Ansichten seiner

---

[142]) Rich. Sent. II, 39 qu. 1. ad 3. sed illa (scil. conscientia), quae acquisita est per malitiam voluntatis, malitia enim eius mutat dictamen intellectus practici. Vgl. auch die Parallele zu Heinrich v. G.

[143]) Rich. Sent. II, 39. a. 2. qu. 2. ad. 1. und 2.

[144]) Vgl. Bonaventura Sent. — Kom. II, 39. a. 1. und 2. und O. Dittrich: a. a. O. S. 100 ff.

[145]) Rich. Sent. II, 39, a. 2. qu. 3.

[146]) Rich. Sent. II, 39. a. 1. qu. 2. ad. 4.

[147]) Rich. Sent. II, 22. a. 2. qu. 3.

[148]) Vgl. zum Ganzen E. Hocedez. a. a. O. S. 226—230.

[149]) Vgl. H. Siebeck: (die Anfänge der neueren Psychologie) — der bei Richard von einer „Anbahnung des Uebergangs von Thomas zu Skotus" spricht. (S. 215.)

Vorgänger zu suchen, anerkennen. Hier fällt vor allem eine Synthese zwischen dem niederfränkischen Domherrn und dem Altmeister der Scholastik ins Auge. Letztlich gründen seine Ausführungen, zumal seine Lehre von der Conscientia naturalis als dem Träger der obersten praktischen Prinzipien und dem allgemeinen sittlichen Prinzip, auf der Doktrin der Franziskaner-Schule und seines Lehrers Bonaventura, der ja die thomistische Auffassung von Synderesis und Conscientia schlechthin umkehrte. Dabei ist aber seine eigene Ansicht gar nicht so recht zum Ausdruck gekommen; er laviert zu sehr zwischen den Ansichten seiner Vorgänger. Naturgemäß mußte unter Beobachtung seiner Einstellung zur Synthese die Klarheit und Schärfe einer Lösung dieses in der Scholastik so wichtigen Problems aller Sittlichkeit leiden, eine Gefahr, der Richard nicht ganz entgangen ist.

Sinn und Zweck der ganzen Gewissensanlage ist allein Normierung und Rektifizierung des Willens. Durch den Aufweis der Beziehungen dieser beiden zueinander erhalten wir erst eine klare Vorstellung von der Bedeutung und dem Wert der Synderesis für jede Ethik. Um das gegenseitige Verhältnis recht zu verstehen, ist es zunächst erforderlich, den Willen ohne Beziehung auf die Gewissenskonstituenten gesondert zu betrachten und kurz zu charakterisieren.

Nach allgemeiner Anschauung stellen ja Intellekt und Wille die Grundklassen des höheren Seelenlebens in der Psychologie dar. Sie sind das unterscheidende Merkmal des Menschen gegenüber der ganzen Schöpfung. Was zunächst die Beziehung beider untereinander angeht, so vertritt Richard in Uebereinstimmung mit der Franziskaner-Schule den Primat des Willens, eine These, welche die Gegenrichtung der Gedankeneinstellung zu Thomas von Aquin sofort charakterisiert; es ist ja schlechthin das Kriterium des augustinischen Voluntarismus gegenüber dem aristotelisch-thomistischen Intellektualismus. Der Wille ist also schlechthin vornehmer als der Intellekt, [150]) und zwar „dispositive", was die Bewegung betrifft, geht der Intellekt dem Willen voraus und disponiert durch seinen Akt den des Willens, während aber „principaliter et effective" der Wille der erste Beweger ist [151]) (vgl. Heinrich von Gent). [152]) Denn kein Wollen ohne vorausgehendes Erkennen! Diese Voraussetzung, die eine „conditio sine qua non" ist, charakterisiert mithin das Verhältnis

[150]) Rich. Sent. II, 24, a. 1. qu. 5.
[151]) ibid. ad. 4.
[152]) Heinrich v. Gent. a. a. O. Quodlibet I, 14.

nur unzulänglich. Also steht neben der Nobilität des Willens die Priorität (im Sinne von „Früher — Sein") des Intellektes.

Bei der Begründung des Vorzuges der volitiven Potenz werden wir an Heinrich von Gent und seine Motivierung erinnert. Denn Richard weist einmal auf die materielle, innere Seite des Problems, auf das Objekt des Willens und des Intellektes hin, in dem das „ens verum" (oder „absolute dictum") als Objekt der Vernunft, an Sein und Wert vom Guten, dem Gegenstand des Begehrungsvermögens als „ens perfectum" übertroffen wird.[153]) Denn das Gute — um diesen Vorzug zu begründen — richtet sich ja letztlich auf Gott als das Endziel, das hinter allem Streben als treibender Faktor steht, von dem es daher seine Würde auch empfängt. Formell hat daher auch das Begehren auf ein solches Objekt einen besseren Gesichtspunkt. Die ratio bonitatis des Willens ist nämlich vornehmer als die ratio veritatis des Intellektes. So ist also die affektive Potenz der kognitiven überlegen, da sowohl Material- wie Formalobjekt des Willens an Sein und Nobilität das des Verstandes überragt.[154]) Das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis zwischen beiden charakterisiert recht gut das bekannte Beispiel vom Willen als Herrn und Intellekt als dem das Licht vorauftragenden Diener, der dem befehlenden Willen nur den Weg zeigt,[155]) ein Bild, das schon Albertus Magnus[156]) und Heinrich von Gent[157] benutzt hatte.

Die wesentlichste und vornehmste Eigenschaft des Begehrungsvermögens ist die Freiheit mit Ausschluß von jedem Zwang,[158]) die dem Menschen spezifische Form die „anima rationalis.[159]) Die Freiheit ist dasjenige, was den Willen vor den anderen Seelenvermögen auszeichnet; sie ist aber auch Voraussetzung und Grundlage aller Sittlichkeit, also jeder ethischen Wertung. Denn ohne Freiheit ist der Wille schlechthin undenkbar; ohne sie würde es kein Verdienst, keine Strafe geben; überflüssig wäre ohne sie aber letztlich auch jegliche Gewissensanlage.

Die Freiheit, das liberum arbitrium, umfaßt nun beide Hauptvermögen der Seele, Intellekt und Willen, dessen Akt als

153) Nach Aristoteles ist es ja das *κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι* (quod quid est) — de Anima III. c. 6.

154) Rich. Sent. II, 24. a. 1. qu. 5.

155) Rich. Sent. II, 38. a. 2. qu. 4.

156) Albertus Magnus. Ethik 1. VI. c. 1.

157) Heinrich v. Gent. Quodl. I, 14 ad. 5.

158) Rich. Sent. II, 17, a. 2. anima rationalis sive intellectiva est nobilissima corporis forma.

159) Rich. Sent. II, 39. a. 1. qu. 2. ad. 2.

freies Wollen vom Verstand zunächst erwogen und darauf vom Begehrungsvermögen eliciert wird.[160]) Damit ist das liberum arbitrium das charakteristische Merkmal unserer intelligiblen und rationalen Seele, ohne ihrem Sein materiell etwas hinzuzufügen, etwa in der Gestalt eines Habitus, welcher aber die Potenz bestimmend in eine Richtung weisen würde.[161]) Dies aber widerstreitet dem Wesen der Wahlfreiheit. Nach der formellen Seite hin betrachtet, ist das liberum arbitrium der Wille selbst,[162]) dessen Wesenkonstitutiv es ja darstellt. Die Wahlfreiheit ist das natürlichste Element des freien Willens und kann daher folgerichtig weder aufgelöst oder zerstört, also in ihrem Sein nicht umgewandelt werden.[163])

Der Wille selbst als rationales Begehrungsvermögen[164]) wird in einen „appetitus (voluntas) naturalis" und „deliberativus" geschieden. Realiter ist und bleibt er ein und dieselbe Potenz. Denn diese Unterscheidung hebt nur die verschiedenen Weisen („modi et rationes") des Wollens[165]) und ihre verschiedenen Beziehungen zum Formalobjekt des Willens hervor.

Das natürliche Begehren (vol. naturalis) hat zum Gegenstand das „bonum absolute",[166]) welches aus sich heraus schlechthin die Bewegung hervorruft. Seine Regel und Norm für die richtige Beurteilung und Wahl des Guten ist die natürliche Erkenntnis der Vernunft und des Prinzips.[167]) Hier wirkt also die reine Natur, welche normiert ist „durch das Diktamen unseres Intellektes", dessen Objekt das absolute Gut ist.[168]) Dagegen ist das Objekt der voluntas deliberativa, des überlegenden, freien Willens, das Gute als Mittel zum Zweck, im Verhältnis zu etwas anderem („in comparatione ad aliud, quod diversimode movet secundum diversam sui comparationem ad

[160]) Rich. Sent. II, 24 a. 1. qu. 3. liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur. — oportet dicere, quod liberum arbitrium comprehendit intellectum et voluntatem directe (?) in sui ratione quia liberum velle elicitur a voluntate et arbitratio consiliativa actus est intellectus —.

[161]) ibid.

[162]) ibid. sed formaliter liberum arbitrium est ipsa voluntas, prout consideratur post deliberationem —.

[163]) Vgl. dazu Rich. Sent. II, 25.

[164]) Rich. Sent. III, 13. qu. 1.

[165]) Rich. Sent. III, 17, qu. 1. und II, 39. a. 1. qu. 1 ad 2.

[166]) Rich. Sent. II, 39 a. 1. qu. 1.

[167]) Rich. Sent. II, 39. a. 1. qu. 2. — cuius motus naturalis, objectum est bonum absolute, quod inquantum tale, quantum est ex parte sua uniformiter movet, et eius regula est naturalis cognitio intellectus et principii, voluntas sub ratione qua naturae.

[168]) Rich. Sent. III, 17, qu. 1.

diversa"),[169]) dessen Richtschnur die erworbene oder eingegossene Erkenntnis unseres Verstandes ist;[170]) an deren Zustandekommen ist der Wille aber beteiligt. Zur Vollkommenheit der „intellectio" trägt das Begehren mehr bei als der Intellekt zu der der „volitio".[171]) Hier erscheint also der Wille reguliert durch „eine andere, nicht der ratio natürliche Norm"; sein Objekt ist nicht mehr das Gute schlechthin, sondern dieses in einer Beziehung, sei es nun zum Endziel oder als Mittel zu ihm.[172])

Nach dieser Distinktion ist also der natürliche Wille die naturhaft gute Anlage des Menschen, welche immer zum Guten und auf dessen Erreichung angelegt ist; dagegen kommt im überlegenden Willen sozusagen die Willensfreiheit klar zum Ausdruck. In diesem Sinne spricht denn auch Richard von einer verschiedenen Art des Wollens; das „velle naturale" ist immer ein gutes Wollen (zum Beweise beruft er sich auf seine Autorität, Aristoteles — 1. VIII. Physicorum —: nihil est inordinatum eorum, quae natura et secundum naturam sunt), während das „velle deliberativum" ein „velle ex surreptione",[173]) ein erschlichenes Wollen ist, das vom freien Willen ausgeht und nicht fehlerlos ist. Das Begehrungsvermögen ist nämlich nach der Ueberlegung des Intellektes weniger frei; seine Akte, die vor jeder Beratung vom Willen eliciert werden, nennt Richard solche, „ex surreptione".[174]) In einem solchen Akt kann also Sünde wie auch Schuld liegen. Das Formalobjekt des Willens ist zwar immer das Gute schlechthin; aber diese „ratio boni" alles Strebens kann auch eine „ratio boni secundum quid"[175]) sein, welches schlechthin sündhaft ist. Die Sünde ist ja nach Augustin wie auch nach allgemeiner Lehre der Scholastik, der sich Richard anschließt, eine „privatio boni", ein Nichtsein,[176]) dessen Subjekt der Wille ist, der ja prinzipiell den freien Akt eliciert. So ist die Sünde allgemein ein „voluntarium", ein freier Willensakt.[177])

Was die eigentliche Bewegung des Willens angeht, so sind für sie 6 Momente maßgebend: Denn die volitive Potenz wird

169) Rich. Sent. II, 39, a. 1. qu. 1.
170) ibid.
171) Rich. Sent. II, 24, a. 1. qu. 5.
172) Rich. Sent. III, 17 qu. 3. Vgl. dazu auch Dionysius Cartusianus a. a. O. Sent. II, 39.
173) Rich. Sent. II, 39. a. 1. u. a. 2.
174) Rich. Sent. II, 38. a. 3. qu. 3.
175) Rich. Sent. II, 39. a. 1. qu. 2. ad. 4.
176) Rich. Sent. II, 34. a. 1. qu. 1.
177) Rich. Sent. II, 17, a. 2.

zunächst von Gott als der „causa prima et principalis" [178]) alles Seins und jeglicher Tätigkeit bewegt; dann bewegt sich der Wille selbst (er ist aktiv und passiv zugleich), [179]) oder besser: der Mensch bewegt sich durch den Willen zum Wollen, indem er seinen freien Akt eliciert (also vollkommener Voluntarismus!); daneben steht als weiteres notwendiges Glied der Intellekt, der dem Begehren den Gegenstand seines Strebens aufzeigt und damit, wenn auch nicht eine Determiniertheit, so doch eine notwendige Disposition zur Tätigkeit darstellt. Endlich werden noch als weitere Elemente zum Aktvollzug der Einfluß des Objektes, der natürliche Antrieb und das sinnliche Begehren angeführt, ohne auf den Willen selbst eine bestimmende Nötigung auszuüben, der ja in seinem Handeln sich selbst durch seine Freiheit bestimmt und den Akt selbst eliciert. [180]) So ist letztlich der Wille selbst der ausschlaggebende Faktor, das „sich selbst bewegende Instrument", wie es schon Heinrich von Gent sagt. [181])

Der Gegenstand, das Formalobjekt des Begehrungsvermögens ist also das Gute schlechthin; sogar das malum hat eine Bezogenheit zum Guten, da ja der Wille es nur unter diesem Gesichtspunkt wollen kann. [182]) Alles Gute hat nun eine durchgängige Beziehung zum letzten Gut, weist schließlich auf den „ultimus finis" alles Strebens hin, von dem es ja erst den vollen Inhalt seiner Güte empfängt, welches aber auch das „primum principium motivum" [183]) des Handelns darstellt. Darum rührt jede Wertung und Vollkommenheit des Aktes und der Absicht des Willens von dieser notwendigen Bezogenheit her. [184]) Das Endziel ist also Maß und Richtschnur aller sittlichen Akte, die ja ein gutes Objekt, eine gute Absicht, und schließlich die rechten und notwendigen Umstände voraussetzen. [185]) Diese Ordnung und Richtung zum Ziel gilt also allgemein von jeder Art des Handelns, wenn auch einschränkend das nächste Ziel eines Aktes (finis proximus im Gegensatz zum f. remotus oder

---

[178]) Rich. Quodl. I, 16.
[179]) Rich. Quodl. II, 20.
[180]) Rich. Quodl. I, 16.
[181]) Heinrich v. Gent, Quodl. III, 17.
[182]) Rich. Sent. II, 39, a. 1. a. qu. 2.
[183]) ibid.
[184]) Rich. Sent. II, 38. a. 1. qu. 1. tota bonitas omnisque perfectio actus et intensionis voluntatis, constituitur non ex ipsius solius actus, sed ex multorum sufficienti ordine ad debitum finem.
[185]) Vgl. auch Hocedez. a. a. O. S. 323.

ultimus) vielfach gedacht werden kann,[186]) und jeder gute Willensakt sich selbst schon Ziel ist.[187]) Jeder Akt, der diese notwendige Beziehung nicht hat, kann schlecht genannt werden.[188])

Das letzte Ziel, der „ultimus finis" ist realiter identisch mit der beatitudo. Es ist das Objekt, welches Ziel aller Willenstätigkeit und des menschlichen Lebens überhaupt ist,[189]) in welchem aber auch der Mensch letztlich ruht. Man kann nun die Glückseligkeit unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten: einmal ist es inhaltlich (an sich) das Objekt, das jeglichem Handeln letztlich als Ursache zugrunde liegt — denn es gibt nicht mehrere letzte Ziele —; es ist das „summum bonum", der ultimus finis, Gott selbst als Träger des höchsten Seins und der höchsten Vollkommenheit, das letzte Ungeschaffene,[190]) auf das die ganze Schöpfung und alle Kreatur hingerichtet ist.[191]) Formell betrachtet, ist Gott aber das Ziel aller guten Akte des Willens, das Objekt, in dem alles Begehren seine Ruhe findet.[192]) (Vgl. Aug. Conf. l. I. c. l. ad te nos fecisti — — —.) Hier geht also das Streben über in ein Genießen, in die Freude des Besitzes des summum bonum. Unser Wille ruht damit letztlich in der ungeschaffenen göttlichen Liebe,[193]) in der innigen Vereinigung mit ihm, in einem Zustande, in dem unsere intellektuelle Seele, erhoben[194]) durch den vollkommenen Habitus der Liebe über sich selbst hinaus, voll Glück und Frieden emporsteigt zur „clara visio dei".[195])

Eine wichtige Frage, die sich unmittelbar an diese Lehre von der beatitudo anschließt, ist die nach dem Verhältnis des Willens zum Endziel. Heinrich von Gent hat ja mit Thomas (der Wille unterliegt der Notwendigkeit nach dem Endziel zu streben, ohne damit den Freiheitsbegriff zu gefährden) eine notwendige Beziehung angenommen. Richard schließt sich dieser Auffassung an und vertritt also den Standpunkt, daß der Wille an sich im allgemeinen das Endziel will, auf das er natürlich determiniert ist, welches er aber auch als freie Potenz generell

---

186) Rich. Sent. II, 38. a. 1. qu. 3.
187) Rich. Sent. II, 38. a. 1. qu. 3.
188) Rich. Sent. II, 38. a. 1. qu. 1.
189) Rich. Sent. IV, a. 1. qu. 2. ad. 2. (d. 49).
190) Rich. Sent. IV, a. 1. qu. 3. (d. 49).
191) Rich. Sent. I. 1. a. 1. qu. 1.
192) Rich. Sent. II, 38. a. 1. qu. 4.
193) Rich. Sent. II, 38, a. 1. qu. 2. — quo anima super se elevata pacifice beateque fruitur deo —.
194) ibid.: increata charitas est finis, in quo postremo voluntas quiescit.
195) Rich. Sent. II, 36. a. 1. qu. 4.

mit Notwendigkeit will.[196]) Zur Stützung seiner These lehnt er sich an Augustin mit seinem natürlichen Glückseligkeitsstreben[197]) und in Analogie an Aristoteles mit seinem natürlichen, bekannten Wissensstreben an.[198])

Zum vollen Verständnis dieser Anschauung müssen wir den Begriff der Freiheit scharf distinguieren. Allgemein besagt sie ja das Freisein von jeglichem Zwang,[199]) auch hinsichtlich des finis. Speziell besagt aber bei Richard die Freiheit nicht eine Unabhängigkeit hinsichtlich der natürlichen Determinierung zum Wollen dieses Zieles. Unser Begehrungsvermögen ist durch den finis bestimmt, eine Bindung, die dem Wesen der Freiheit nicht widerstreitet;[200]) damit kommt aber der Wille nur seiner Neigung, seiner in ihm grundgelegten Natur nach.[201]) Diese Determination bezieht sich nur hinsichtlich des Endzieles generell, während er in bezug auf Wege und Mittel zu ihm vollkommen frei ist. Hier tritt sein Wahlvermögen in Tätigkeit. Der Wille will also „ut natura", kraft seiner Natur und Neigung natürlich die beatitudo, das bonum universum; der freie, überlegende Wille will ganz allgemein mit Notwendigkeit — notwendig und natürlich werden in dieser Beziehung gleichgesetzt[202]) —, „de necessitate absque omni coactione"[203]) sein finis. Vorher geht ja die Ueberlegung des Verstandes, dessen Urteil der Wille nicht zurückweisen kann[204]) (vgl. die Parallele zu Thomas). Da das Begehrungsvermögen frei ist, kommt diese Bestimmung nicht eigentlich seinem Wesen zu, weil es hinsichtlich der Wege von seinen Wahlvermögen Gebrauch macht. Hier beginnt in Wirklichkeit erst die sittliche Betätigung des Willens, der seine Akte frei eliciert; denn die Wege zu Gott, seinem Ziel sind vielfach, der Mensch hat zu wählen, auf daß er sein finis erreiche.

---

[196]) Rich. Sent. II, 38, a. 2. au. 1. Videtur ergo mihi dicendum — quod voluntas, inquantum libera de necessitate vult finem sub ratione generali, sub qua generaliter est omni intellectui motus —.

[197]) Aug. De Trin. XIII, c. 5.

[198]) *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει* (Arist. Metaph. A 1 980 a 22).

[199]) Rich. Sent. II, 39. a. 1. qu. 2. ad. 2.

[200]) Rich. Sent. II, 38. a. 2. qu. 2. loquendo de libertate a coactione, voluntas simpliciter est libera respectu finis, naturalis enim determinatio ad volendum finem, in nullo repugnat tali libertati.

[201]) Rich. Sent. II, 38. a. 2. qu. 2.: sed naturalis determinatio non facit voluntatem velle finem contra eius inclinationem —.

[202]) ibid.: quae naturaliter agunt, de necessitate agunt —.

[203]) Rich. Sent. II, 38, a. 2. qu. 1. vgl. auch II, 24. a. 1. qu. 4. ad. 3.

[204]) Rich. Sent. II, 38. a. 2. qu. 1.

An dieser Stelle tritt so recht klar die Notwendigkeit der Gewissensanlage hervor, die dem Willen Hilfe und Stütze in der Wahl sein soll. Der Mensch ist von Anfang an von seinem Schöpfer zum ultimus finis und zu allem, was sich auf ihn richtet, determiniert; [205]) dieses Ziel kann er nur durch die ihm von Gott verliehene Natur und Willensrichtung, letztlich durch seinen Willen erreichen. [206]) Wie der Intellekt jede Schlußfolgerung kraft des ersten Prinzips einsieht, so will auch der Wille alles kraft des ultimus finis. Sein ganzes Streben und Wollen steht ja unter der „ratio boni". [207]) So bewegt sich der Wille zur Glückseligkeit nicht so sehr „in determinando", „sed in eliciendo" des notwendigen Aktes. [208])

Damit haben wir schon die Frage berührt, was das Subjekt des Endzieles und damit der beatitudo ist. Da diese das Vornehmste im Menschen ist, so kann die Glückseligkeit auch nur im vornehmsten Akt der intelligiblen Seele bestehen. [209]) Weil nun die anima rationalis aus Intellekt und Wille besteht, so ruht die beatitudo in beiden Akten gleichzeitig, da beide Potenzen der Seele nach der Vereinigung mit Gott streben. [210]) Der Verstand betrachtet Gott als das „summum verum", das Begehren sieht in Gott das „summum bonum". Das letztere, das höchste Gut, ist aber zunächst „primo et immediate" von den Seligen im Himmel gewollt. [211]) Es ist ihr rechtes Objekt des Genießens gemäß der rechten Vernunft, in dem voll Freude das Begehrungsvermögen ruht. [212]) Erst nach Erreichung dieses Zieles tritt durch das summum bonum die „visio dei" ein, [213]) die letzte Stufe auf dem Wege des Geschöpfes zum Schöpfer. (Christl. Eudaimonismus.)

Man erkennt an dieser Stelle deutlich das Betonen des willensmäßigen (der Wille ruht allein in Gott; nicht zunächst das Erkennen, sondern das Genießen), das Hervortreten des Willensprimates bei der Betrachtung des letzten und höchsten Objektes,

---

[205]) Rich. Sent. II, 38. a. 2. qu. 2. non quidem voluntas, sed habens voluntatem movet se ad volendem per eam tunc finem, tum ea quae —.

[206]) ibid. sed a Deo creante ab initio determinatus fuit.

[207]) Rich. Sent. II, 38. a. 1. qu. 3.

[208]) Rich. Sent. IV, 49, a. 2. qu. 3.

[209]) Rich. Sent. IV, 49 a. 1. qu. 5.

[210]) Rich. Sent. IV, 49 a. 1. qu. 6. Dicendum quod beatitudo consistit in actu intellectus et voluntatis simul, cuius ratio est quia esse beatitudinis vitae humanae consistit in perfecta unione animae rationalis cum Deo. —

[211]) ibid.

[212]) Rich. Sent. I. 1. a. 2. qu. 3.

[213]) Rich. Sent. IV. 49. a. 1. qu. 6.

nämlich der Anschauung Gottes, die ja bekanntlich Thomas rein intellektual faßt (das Wesen der Seligkeit besteht in der Erkenntnis und der Schau Gottes).

Wenn auch Richard die beatitudo allgemein in den Akt beider Seelenpotenzen gleichzeitig verlegt, so ist speziell der Akt des Willens „prinzipieller und absolut vornehmer" als der des Intellekts.[214]) Im gleichen Sinne kommt beim Verstand „prinzipieller" ein Akt der praktischen Vernunft in Frage, so daß also gemeinsamer die beatitudo im affektiven Teile der Seele besteht als im kognitiven.[215]) Die Seligkeit ist rein ein Akt, nicht ein Habitus, da jener „bei weitem vornehmer" ist als dieser.[216]) Denn der Wille und der intellectus practicus sind aktive Vermögen, während der intellectus speculativus passiv tätig ist.

Zur Begründung des Willensprimates in der Glückseligkeitslehre weist Richard auf die Liebe hin, die — wie wir gesehen hatten — die Güte aller Handlungen ausmacht, und auf den unendlichen Gott, als ihr Objekt, gerichtet ist.[217]) Sie kann darum die größte aller Tugenden genannt werden. Die Liebe ist die Kraft, durch die der Wille „primo et principaliter"[218]) tendiert zur höchsten Güte und damit zum essentiellen höchsten Gut, welches Gott selbst ist, der an sich und über alles zu lieben ist.[219])

Wenn wir nun rückschauend die Lehren Richards von Mediavilla überschauen, so ist es unbedingt zur Beurteilung notwendig, ihn historisch, also in seiner Zeit und seinen Verhältnissen zu betrachten. Denn sie weisen ja eine große Spannung, vielleicht wohl die größte in der Scholastik, zwischen dem alten, überkommenden System eines Augustinismus und dem siegreich vordringenden, modernen Thomismus auf. Zwischen den beiden größten Koryphäen der Scholastik, zwischen Thomas und Skotus, stand Richard, der Versöhner, und Vermittler beider Systeme; mit diesem Streben nach einer einheitlichen Synthese verband sich aber wenig Originalität. Zwei große Einflüsse machen sich in dem Gedankengang Richards geltend, die

---

[214]) Rich. Sent. IV. 49. a. 1. qu. 7. beatitudo principaliter in actu voluntatis consistit, quam intellectus, tanquam in eo, qui absolute nobilior est.

[215]) Rich. Sent. IV. 49. a. 1. qu. 8.

[216]) Rich. Sent. IV. 49. a. 1. qu. 4. cum beatitudo sit nobilissimum — debet esse non habitus, sed actus habitu longe nobilior —.

[217]) Rich. Sent. I. 1. a. 2. qu. 3. u. I. 17. a. 1. qu. 3.

[218]) Rich. Sent. III. 28. a. 2. qu. 2.

[219]) ibid. u. I. 17. a. 1. qu. 1.

Tradition des hl. Bonaventura und das faszinierende Genie des Thomas, denen gegenüber er es nicht vermocht hat, selbständig zu den Problemen seiner Zeit Stellung zu nehmen und sich zu eigenen Anschauungen durchzuringen. Die Entscheidungen, die hier zum Gegenstand vorlagen, zeigen, vielfach überraschend, zum Teil eine direkte Herübernahme der Gedanken Bonaventuras, [220]) während sich in der Theologie mehr der Einfluß des hl. Thomas durchsetzte. [221])

Was die Beziehung zu Skotus angeht, so dürfte wohl doch Minges' [222]) Behauptung zu weit gehen, [223]) „daß Richard schon als eigentlicher Vorläufer betrachtet werden muß". Hocedez charakterisiert treffend die beiden Franziskaner grundsätzlich, wenn er sagt: „Richard est traditionel, Scot hardiment novateur; Richard vise surtout à la sécurité de la doctrine, Scot pousse jusqu'au bout l' audace de sa critique". [224])

---

220) Vgl. dazu O. Dittrich a. a. O. S. 100—105.

221) Vgl. zur Charakteristik E. Hocedez a. a. O. S. 381—386.

222) P. Minges: Skostitisches bei Richard von Mediavilla, theol. Quartalschr. 1917—1919 — siehe bes. 1919, S. 303 f.

223) Vgl. dazu R. Seeberg: a. a. O. S. 17.

224) Hocedez: a. a. O. S. 385.

Inhaltsverzeichnis

der vollständigen Dissertation:

„Ueber Synteresis und Conscientia in der Zeit zwischen Thomas von Aquin und Occam".

A. Stand der Frage.
Scheidung der Fragestellung: Herkunft, Begriff und philologische Streitfrage.

B. Das philosophische Problem der Gewissensanlage, die Synderesis und die Conscientia mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Willen und der Glückseligkeit.

I. Kap. Die arist.-thomistische Richtung:
1. Thomas von Aquin,
2. Aegidius von Rom,
3. Thomas ab Argentina.

II. Kap. Die augustinisch-franziskanische Richtung:
1. Heinrich von Gent,
2. Richard von Mediavilla,
3. Johannes Duns Skotus.

III. Kap. Ausgang und Ende der Fragestellung bei den Scholastikern: Die Vorläufer des Occam,
1. Durandus von St. Porcian,
2. Petrus Aureoli.

C. Historischer Ueberblick und Wertung des Problems.
Anhang.

Lebenslauf.

Als Sohn des Drehers Albert Wittebruck und seiner Frau Helene geb. Bellinghausen bin ich, Wilhelm Wittebruck, kath. Konfession, am 21. Februar 1905 in Essen geboren. Ich besuchte vom 6. bis 11. Lebensjahre die Elementarschule. Ostern 1916 kam ich auf das Burggymnasium in Essen, das ich Ostern 1925 glücklich absolvierte. Darauf bezog ich Ostern 1925 die Universität Bonn und widmete mich hier, mit der Unterbrechung eines Sommer-Semesters (1927) in München, theologischen und philosophischen (zumal mittelalterlich-scholastischen) Studien.

Meine Lehrer waren die Herren Professoren: Dyroff, Störring, Wentscher, Behn, Beyerhaus, Braubach, Levison — Ehrhard, Feldmann, Greven, Junglas, Koeniger, Neuss, Peters, Rademacher, Tillmann, Vogels (Geyser, Huber, Oncken — Eichmann, Göttsberger, Grabmann, Sickenberger, Seitz, Walter: in München).

Meinem hochverehrten Lehrer, dem Herrn Geheimrat, Prof. Dr. Dyroff, der mir die Anregung zu dieser Arbeit gab, und dem Herrn Geheimrat, Prof. Dr. Grabmann, die beide ihren Fortgang mit lebhaftem Interesse verfolgten, spreche ich meinen herzlichsten Dank aus.